الكافي

الاصول والروضة

لثقة الاسلام ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني

وشرح جامع

للمولى محمد صالح المازندراني

المتوفى ١٠٨١ هـ او ١٠٨٦ هـ

مع تعاليق علمية للعالم المتبحر

الحاج الميرزا ابو الحسن الشعراني دام ظله

من منشورات

المكتبة الاسلامية

طهران، شارع بوذرجمهري

تلفن ٥٢١٩٦٦

الكافى

الاصول والروضة

ثقة الاسلام ابي جعفر محمد بن يعقوب الكلينى

وشرح جامع

للمولى محمد صالح المازندرانى

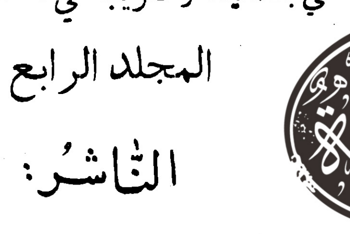
المتوفى ۱۰۸۱ هـ أو ۱۰۸٦ هـ

مع تعاليق علمية ، للعالم المتبحر

الحاج الميرزا ابو الحسن الشعرانى دام ظله

عُني بتصحيحه و تخريجه علي أكبر الغفّاري

المجلد الرابع





الناشر :

مكتبة الاسلامية بطهران

شارع البوذرجمهرى تليفون (۲۱۹٦٦)

جمادى الاولى ۱۳۸۴ هجرى

بسم الله الرحمن الرحيم

(باب)

(معانى الاسماء و اشتقاقها)

المراد بمعاني الاسماء مفهوماتها اللّغويّة و العرفيّة .

((الاصل))

١ـ « عدّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمّد بن خالد ، عن القاسم بن يحيى »
« عن جدّه الحسن بن راشد . عن عبدالله بن سنان قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن »
« تفسير « بسم الله الرّحمن الرّحيم » قال: الباء بهاء الله ، والسّين سناء الله، والميم »
« مجد الله . و روى بعضهم : الميم ملك الله، والله إله كلّ شيء، الرّحمن بجميع »
« خلقه، والرّحيم بالمؤمنين خاصّة » .

((الشرح))

(عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد ، عن القاسم بن يحيى، عن جدّه الحسن بن راشد ، عن عبدالله بن سنان، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن تفسير بسم الله الرّحمن الرّحيم قال : الباء بهاء الله) البهاء في اللّغة الحسن و لعلّ المراد به حسن معاملته مع عباده بالايجاد والتقدير والالطاف والتدبير و إعطاء كلّ ما يليق به (والسين سناء الله) السناء بالمدّ الرّفعة والسني الرفيع و أسناه رفعه والمراد بسناء الله رفعته و شرفه بالذّات على جميع الممكنات (والميم مجد الله) المجد الكرم والمجيد الكريم وقد مجد الرّجل بالضمّ فهو مجيد وماجد إذا كان واسع الكرم كثير العطاء و كون هذه الحروف إشارة إلى هذه المعاني إمّا بوضع الواضع واعتباره إيّاها عند وضع بسم الله ، أو بمجرّد مناسبة بين هذه الحروف وتلك المعانى بحيث

يفهم منها تلك المعاني عرفاً وإن لم يقصدها الواضع (١).

(و روى بعضهم: الميم ملك الله) بدل «مجد الله» والمراد بملك الله سلطانه على جميع الكاينات أو نفس رقاب جميع المخلوقات و أصناف جميع الكاينات (والله إله كلّ شيء) أي معبوده الّذي يستحقّ العبادة و غاية الخضوع و الخشوع منه (الرحمن بجميع خلقه) في الدنيا مؤمناً كان أو كافراً برّاً كان أو فاجراً بالاحسان والالطاف وإعطاء الرزق وغير ذلك ممّا يتمّ به نظامهم و يتوقّف به بقاؤهم (والرحيم بالمؤمنين خاصّة) في الآخرة لانّهم المستحقّون للرحمة الاخرويّة بحسن استعدادهم في الحيوة الدنيويّة وذلك لانّ زيادة المباني تدلّ على زيادة المعاني.

((الاصل))

٢ـ «عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن النضر بن سويد ، عن هشام بن الحكم» «أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن أسماء الله و اشتقاقها ، الله ممّا هو مشتقّ؟ فقال يا» «هشام الله مشتقّ من إله وإله يقتضي مألوهاً والاسم غير المسمّى ، فمن عبد الاسم» «دون المعنى فقد كفر ولم يعبد شيئاً و من عبد الاسم والمعنى فقد أشرك و عبد»

---

(١) قوله «بحيث يفهم منها تلك المعانى» فيه تكلف والوجه التوقف وايكال معناه الى أهله ونعم ماقال صدر المتألهين انه توقيف شرعى و ذلك لانا لانعقل الفرق بين الكلمات المبدوة بهذه الحروف حتى يجعل أحدها مدلولا دون الاخر كما اختلف الرواية فى الميم انها مجد الله او ملك الله. و فى توحيد الصدوق ـ عليه الرحمة ـ عن أمير المؤمنين (ع) «الالف آلاء الله، والباء بهجة الله ، والتاء تمام الامر بقائم آل محمد ، والثاء ثواب المؤمنين على الاعمال الصالحة» وسرد الحروف الى آخرها. و فى حديث آخر «ألف الله لااله الاهو الحى القيوم، و أما الباء فالباقى بعد فناء الاشياء» الى آخر الحروف هكذا فيختلج بالبال أن ماورد فى معنى حروف المعجم ليس الاعلى التمثيل لا الاختصاص وانه ينبغى أن يتنبه العارف من كل شىء يراه و يسمعه أو يدركه بوجه الى الله تعالى و صفاته و حكمه و ما يتعلق بمبدئه و معاده فينتقل ذهنه اليه تعالى من الحروف كما ينتقل من الاشياء الممكنة الى وجود الواجب وكذلك فى تفسير الجمل كابجد هوز حطى مثل أن حطى حطت الخطايا من المستغفرين. (ش)

« اثنين و من عبدالمعنى دونالاسم فذاك التوحيد ، أفهمت يا هشام؟! قال : قلت:»
« زدني قال : لله تسعة و تسعون اسماً فلوكان الاسم هو المسمّى لكان كلّ اسم»
« منها إلهاً، ولكنّ الله معنى يدلّ عليه بهذه الأسماء و كلّها غيره ، يا هشامالخبز»
« اسم للمأكول والماء اسمٌ للمشروب والثوب اسم للملبوس والنار اسمٌ للمحرق،»
« أفهمت يا هشام فهماً تدفع به و تناضل بهأعداءناالمتّخذين(١) معاللهعزّوجلّ»
«غيره، قلت : نعم، فقال : نفعك الله [به] و ثبّتك يا هشام ! قال: فوالله ما قهرني»
« أحدٌ في التوحيد حتّى قمت مقامي هذا».

((الشرح))

(عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عنالنضر بن سويد ، عن هشام بن الحكمأنّه سأل أباعبدالله عليه السلام عن أسماءالله واشتقاقهاالله ممّا هومشتقّ) مرّهذاالحديث بهذا السند بعينه في باب المعبود و شرحناه هناك على وجهالكمال فقال : (يا هشام الله مشتقٌّ من إله)المشتقّ مختصٌّ بالمعبود بخلافالمشتقّ منه (و إله يقتضيمألوهاً) أي متحيّراً مدهوشاً في أمره أومتعبّداً له أومطمئنّاً بذكره أومعبوداً وهوالأنسب بقوله (والاسم غيرالمسمّى) ذهب إليهالمعتزلة والإماميّة خلافاً للأشاعرةفإنّهم ذهبوا إلى أنّ الاسم هوالمسمّي حقيقة (فمن عبدالاسم دون المعنى فقد كفر) حيث جعل ما ليس بإله إلهاً (ولم يعبد شيئاً)يستحقّ العبادة (و من عبدالاسم و المعنى فقدأشرك) حيث جعل معه إلهاً آخر مستحقّاً للعبادة (و عبد اثنين)باعتقاد أنّ كلّ واحدمنهماً أهل للعبادة (و من عبدالمعنى دون الاسم فذاك التوحيد) لصرف العبادة إليه وحده مجرّداً عمّاسواه (أفهمت ياهشام؟ قال: قلت: زدني) كأنّه أراد الدّليل علىماذكر من أنّ الاسم غير المسمّى (قال لله تسعةوتسعون إسماً) لادلالة فيه على حصر أسمائه في هذا العدد فلا ينافي ما مرّ في الباب السابق من الزّيادة عليه. وفي كتاب مسلم«أيضاً إنّ لله تسعة و تسعين اسماً مائة إلّا واحد من أحصاها دخلالجنّة » قالالقرطبي وقد اعتنى بعض العلمآء فخرّج

---

(١) في اكثر نسخ الكافي « الملحدين ».

ما منها في القرآن مضاف و غير مضاف مشتقّ و غير مشتقّ كقادر و قدير و مقتدر و مليك و مالك و عليم و عالم الغيب ، فلم يبلغ هذا العدد . و اعتنى غيره بذلك فحذف التكرار ولم يحذف الإضافات فوجدها تسعة وتسعين . و اعتنى آخرون فجمعها مضافة و غير مضافة و مشتقّة و غير مشتقّة و ما وقع منها في الأحاديث والروايات منثوراً ومجموعاً وما أجمع عليه أهل العلم على إطلاقها فبلغها أضعاف العدد المذكور في هذا الحديث. و قال المازري نقل ابن العربي (١) عن بعضهم أنّ لله تعالى ألف اسم (فلوكان الاسم هو المسمّى لكان لكلّ اسم منها إله) فيلزم تعدّد الإله على قدر تعدّد الأسماء و إنّه باطل ، و في بعض النسخ «لكان كلّ اسم منها إلهاً » و هو موافقاً لما مرّ آنفاً (ولكن الله معنى) يعني ولكنّ المسمّى بالله معنى قائم بنفسه موجود لذاته لاتعدّد ولاتكثّر فيه أصلاً (يدلّ عليه بهذه الأسماء و كلّها غيره) لأنّ الدّليل مغاير للمدلول قطعاً .

(١) قوله « قال المازرى نقل ابن العربى » كان المراد بالمازرى شارح صحيح مسلم منسوب الى مازر بلد بصقلية جزيرة فى بحر الروم يعرف فى بلادنا بسيسيل و ابن العربى بالالف واللام القاضى أبوبكر المالكى شارح الترمذى محدث، و ابن عربى بدون حرف التعريف هو صاحب الفتوحات المكية و الكتب الاخر صوفى فان كان متن الكتاب صحيحاً فهو الاول و ان كان مسامحاً فيه كما يتفق كثيرا من المؤلفين لايراعون هذا التدقيق فهو صاحب الفتوحات ولاضير فى النقل عنه اذخطاؤه فى امر لايدل على خطائه فى جميع الامور و قال رسول الله (ص) «الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها أخذها » و ليس النقل عن محى الدين ابن عربى او تعظيم علمه دليلا على تصديقه فى جميع مطالبه، و رأيت فى الفتوحات المجلد الاول تصديقه بان المهدى (ع) قد ولد وقال : رأيته واجتمعت به فلاولى بعده الا و هو راجع اليه و هذا تصريح بمذهب الشيعة لم يقل به احد من غيرهم الا نادراً يظن فى حقهم التشيع اواضطراب الذهن والانتقال والجربزة على انى أرى القدح فى دين العظماء تأييداً للملاحدة والنصارى نظير القول بتحريف القرآن و رأيت فى كتبهم كثيراً ان دين الاسلام باطل خرافى لم يتدين به الا الجهال و اما الحكماء والعقلاء و اولو الافكار و العلوم كالفارابى و ابن سينا و أمثالهم لم يكونوا متدينين بهذ الدين باعتراف المسلمين أنفسهم نعوذ بالله من الزلل والضلال.(ش)

(ياهشام الخبز الاسم للمأكول (١) والماء اسم للمشروب والثوب اسم للملبوس والنّار اسم للمحرق) و هذه الأسماء مغايرة للمسمّيات فكذا الحال في أسمائه تعالى،و من قال هذه الأسماء للخلق ولانزاع في المغايرة فيها و إنّما النزاع في أسماء الخالق ورد عليه أنّ الفرق تحكّم و من ادّعاه فعليه الإثبات (أفهمت يا هشام فهماً تدفع به و تناقل به) قال الجوهريّ النقل المناقلة في المنطق ومنه قولهم رجل نقل و هو الحاضر الجواب ، و ناقلت فلاناً الحديث إذا حدّثته وحدّثك وفي بعض النسخ « و تناضل » بالضاد المعجمة و هو بمعنى تدافع و تجادل و تخاصم (أعداءنا الملحدين) العادلين عن دين الحقّ و منهج الصواب . متّخذين (مع الله تعالى غيره) على تضمين معنى الأخذ ولو كان بدل الملحدين المتّخذين

---

(١) قوله «الخبز اسم للمأكول» هذا بحث حام حوله المتكلمون والحكماء ومجمل الكلام فيه أن الوجود الذهنى لكل شيء موافق للوجود الخارجى فى الماهية و مباين لـه فى نفس الوجود فالنار فى الذهن لها ماهية النارية لكن وجودها غير الوجود الخارجى وعليه مبنى البحث فى الوجود الذهنى و قالوا ان حمل الماهية على نفسها فى الوجود الذهنى و هو الذى يسمى بالحمل الاولى الذاتى لايعتبر فى الصناعات و ليس شايعاً فى متعارف الناس و انما الحمل الشايع الصناعى حمل معنى على غير مفهومه و ماهيته، و بعبارة اخرى الحمل الشايع اتحاد المعنيين مصداقاً لامفهوماً وعليهذا، فالخبز لايطلق بالحمل الشايع الا على الموجود الخارجى الذى يؤكل لاعلى مفهومه الذهنى، وكذلك الماء على ما هو ماء بالحمل الشائع والاسم هو المفهوم والماهية والمسمى هو المصداق الخارجى و أحدهما غير الاخر و ليس مفهوم الخبز خبزاً ولامفهوم الماء ماء، و بكلام الامام (ع) يندفع توهم مجعولية الماهيات بالذات و كون الوجود مجعولا بالعرض اذ لوكانت المهيات مجعولة بالذات لزم كون الماهية فى الذهن نفسها بالحمل الشائع فيؤكل الخبز الذهنى ويشرب الماء الذهنى و يندفع الاشكال المشهور و هو أن الجوهر فى الذهن عرض ولايمكن كون شيء واحد جوهراً و عرضاً والجواب أن الخبز الذهنى ليس مأكولا ولا جوهراً ولا جسماً بالحمل الشائع بل هو غير المسمى و هكذا وقد بين ذلك صدر المتألهين فى شرح هذا الحديث.(ش)

بالتاء المثناة الفوقانيةوالذّال المعجمة كما في الاحتجاج لما احتيج إلى التضمين .

(قلت : نعم فقال : نفعك الله به و ثبّتك يا هشام قال هشام: فوالله ما قهرني أحد في التوحيد حتّى قمت مقامي هذا) في بعض النسخ « حين » بدل « حتّى » وهو الأظهر .

((الاصل))

٣ـ « عدّة من أصحابنا ، عن أحمدبن محمّد البرقي ، عن القاسم بن يحيى ، »
« عن جدّه الحسن بن راشد ، عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام قال: سُئل»
« عن معنى الله، فقال : استولى على مادقّ وجلّ ».

((الشرح))

(عدّة من أصحابنا ، عن أحمدبن محمّد البرقي، عن القاسم بن يحيى ، عن جدّه الحسن بن راشد (١) عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام قال : سئل عن

(١) قوله « عن جده الحسن بن راشد » سبق ذكر الحسن بن راشد فى اسناد الحديث الاول و يذكر هنا بمناسبة كلمه راشد ثلاثة رجال يشتبه أحدهم بالاخرين . الاول الحسن بن راشد الطفاوى و فى رجال ابن الغضائرى « اسد» بدل «راشد» فقيل الاول صحيح والثانى مصحف و قيل بالعكس، و هذا الرجل من رجال الصادق والكاظم عليهما السلام و الطفاوة بالفاء قبيلة من قيس عيلان ولم يذكروا انه مولى والظاهر أنه عربى صميم ، وقال النجاشى ضعيف له كتاب نوادرحسن كثير العلم،وقال ابن الغضائرى يروى عن الضعفاء و يروون عنه و هو فاسد المذهب و ما أعرف شيئاً أصلح فيه الا رواية كتاب على بن اسماعيل بن شعيب ابن ميثم وقد رواه عنه غيره انتهى. و قوله شيئاً أصلح فيه يعنى ما رأيت كتاباً أتى فيه جميعاً بالمطالب الصالحة و الاراء الصحيحة الا أنه روى كتاب على بن اسماعيل ولاضير فى ضعفه بالنسبة الى هذا الكتاب فانه مروى بطرق اخرى والحاصل أنه لايقدح ضعفه فى شىء لان كتاب على بن اسماعيل روى من غيرجهته و سائر رواياته التى انفرد بها ليس مما يحتاج اليه كثيراً ، و أما كتاب النوادر التى ذكره النجاشى ووصفه بالحسن و كثرة العلم فلعله لاينافى قول*

معنى الله (١)قال استولى على مادقّ و جلّ) من المشهور عقلا و نقلاً أنّ الله اسم

* ابن الغضائرى اذ لاخلاف بينهما فى ضعف الرجل و أن كثرة العلم و حسن الترتيب فى نوادره لاينافى اشتماله على امور غير صالحة كما ذكره ابن الغضائرى، و لا يدل رد ابن الغضائرى على عدم وجود شيء صحيح فيه أصلا اذ ربما يرد الكتاب و يحكم بعدم اعتباره لوجود مسائل معدودة باطلة فيه الاترى أنه لوكان ثلث لغات القاموس بل عشره غلطاً أخرج عن الاعتبار. و ليعلم أن كل ما روى الحسن عن على بن اسماعيل وهوالغالب فى الروايات فهو هذا الرجل.

الثانى الحسن أو الحسين بن راشد جد القاسم بن يحيى فى اسناد هذا الحديث كنيته أبومحمد ولم يكن عربياً ولامن طفاوة بل مولى بنى العباس فكان هاشمياً بالولاء و كان من رجال دولتهم و قيل انه وزير المهدى و موسى وهارون و فى تاريخ اليعقوبى كان الغالب على أموره (أى المهدى) على بن يقطين والحسن بن راشد قال الشيخ ـرحمه الله ـ له كتاب الراهب والراهبة رواه القاسم بن يحيى عن جده، و قال ابن الغضائرى الحسن ابن راشد مولى المنصور أبومحمد روى عن أبى عبدالله وأبى الحسن موسى عليهما السلام ضعيف فى روايته. و قال ابن داود رأيت بخط الشيخ له (ره) فى كتاب الرجال الحسين مصغراً. أقول و فى فهرست النجاشى القاسم بن يحيى بن حسين بن راشد مصغراً ايضاً و كذلك فى بعض روايات الكافى والعجب ان الاسترآبادى خطأ الشيخ رحمه الله و نسبه الى السهو فى تصغير الحسين ولا أدرى من اين حصل له العلم بخطائه والظاهر أنه اشتبه عليه بالحسن ابن راشد الطفاوى الذى اسمه مكبر يقيناً و خلط بينه و بين جدالقاسم بن يحيى لان اسم أبيه راشد والذى يكثر ذكره فى اسناد الروايات هو الطفاوى البصرى العربى و اين هو من البغدادى من موالى بنى العباس و هل يمكن أن يكون أحد هاشمياً و طفاوياً معاً أو عربياً و عجمياً مولى و تحقيق ساير ما يتعلق بهذا الموضع موكول الى كتب الرجال.

الثالث ابو على بن راشد قيل اسمه الحسن و هو ثقة من وكلاء أبى الحسن العسكرى (ع) و هو متأخر عن الاولين لايشتبه بهما و كان مولى آل المهلب ازديا لا هاشميا ولاطفاويا . (ش)

(١) استظهر العلامة المجلسى(ره) أن الخبر سقط منه شيء لان الكلينى (ره) رواه *

للذّات المقدّسة الّتي بعينها عين جميع الصفات الذّاتية الملحوظة في مرتبة الذّات و من أعظم تلك الصفات هو استيلاؤه على جميع ماسواه من الممكنات دقيقها وصغيرها ، جليلها و كبيرها ، عظيمها وحقيرها ، لأنّ هذه الصفة مستلزمة لجميع الصفات الكماليّة كالعلم بالكلّيّات والجزئيّات والقدرة الشاملة لجميع الممكنات و الرّحمة الكاملة الّتي وسعت كلّ شيء فلذلك فسّر عليه السلام الله بذلك ، تفسيراً له ببعض الوجوه الكامل الشامل .

((الاصل))

٤ـ «عليّ بن محمّد ، عن سهل بن زياد ، عن يعقوب بن يزيد ، عن العبّاس بن» «هلال قال : سألت الرّضا عليه السلام عن قول الله : « الله نور السّموات والأرض ». » «فقال : هاد لأهل السّماء و هاد لأهل الأرض . و في رواية البرقيّ « هدى » «من في السماء وهدى من في الأرض » .

((الشرح))

(عليّ بن محمّد ، عن سهل بن زياد ، عن يعقوب بن يزيد ، عن العباس بن هلال قال: سألت الرّضا عليه السلام عن قول الله « الله نور السموات والأرض» فقال : هاد لأهل السموات و هاد لأهل الأرض. وفي رواية البرقي « هدى من في السماء و هدى من في الأرض » النور و هو ينكشف به الأشياء و يظهر وجودها عند الحسّ إمّا جسم كماذهب إليه جماعة من المحقّقين أو عرض كما قيل وعلى التقديرين لابدّ من تأويل الآية إلاّ عند المجسّمة والمصوّرة القائلين بانّه تعالى نور ، و

*عن البرقي والبرقي رواه بهذا السند بعينه في المحاسن هكذا : « سئل عن معنى قول الله « الرحمن على العرش استوى» فقال: استولى على ما دق و جل » و هكذا نقله الطبرسي في الاحتجاج والمعنى استولى على الاشياء دقيقها و جليلها . ولكن الصدوق ـ رحمه‌الله ـ رواه في معاني الاخبار عن سعد بن عبدالله عن احمد بن محمد بن عيسى عن القاسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن ابي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام كما في نسخة الكافي بلفظه.

تأويلها على وجوه منها ما ذكره عليه السلام وهو أنّ المراد بالنور الهداية لاشتراكهما في الإيصال إلى المطلوب ، و منها الله خالق نورهما ، ومنها الله منوّر عقول من في السماء و الأرض لرؤية الآثار الاُلوهيّة والحقائق الرّبوبيّة ، ومنها أنّ الله ذوالبهجة والجمال، وهو يرجع إلى الثاني أي خالقهما (١).

((الاصل))

٥ـ « أحمدبن إدريس، عن محمّدبن عبدالجبّار ، عن صفوان‌بن يحيى ، عن» « فضيل‌بن عثمان ، عن ابن أبي‌يعفور قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن قول الله عزّ » « وجلّ ، « هُو الأوّلُ والآخر » و قلت: أمّا الأوّل فقد عرفناه و أمّاالآخر» « فبيّن‌لنا تفسيره، فقال : إنّه ليس شيء إلاّ يبيد، أويتغيّر، أو يدخله التغيّرو » «الزّوال‌أوينتقل من‌لون‌إلى‌لون ومن‌هيئة إلى هيئة ومن صفة إلى صفة ومن‌زيادة» « إلى نقصان و من نقصان‌إلى‌زيادة إلاّ ربّ العالمين فانّه لم يزل ولايزال‌بحالة» « واحدة ، هو الأوّل قبل كلّ شيء و هو الآخر على ما لم يزل [و] لاتختلف» « عليه الصفات و الأسماء كما تختلف على غيره، مثل الانسان الذي يكون تراباً» «مرّة، ومرّةلحماً ودماً،ومرّة رفاتاً ورميماً.وكالبسر الذي‌يكون مرّه بلحاً ومرّة» « بُسراً و مرّةرطباً، و مرّة تمراً ، فتتبدّل‌عليه الأسماء والصفات والله جلّ وعزّ » «بخلاف ذلك».

((الشرح))

(أحمدبن إدريس ، عن محمّدبن عبدالجبّار ، عن صفوان‌بن يحيى، عن فضيل ابن عثمان ، عن ابن أبي يعفور قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن قول‌الله عزّو جلّ «هوالأوّل والآخر» قلت : أمّاالأوّل فقد عرفناه) و هو أنّه قبل كلّ شيء

---

(١) قوله « و هو يرجع الى الثانى اى خالقهما » بذلك يعلم أن مراد القائل بان الله خالق نورهما خالق وجودهما والنور هوالوجود وقد سبق فى المجلد الثالث كلام فى أن الله نورالسموات تفسيرالشيخ‌الصدوق رحمه‌الله. (ش)

لأنّه مبدء الجميع (أمّا الآخر فبيّن لنا تفسيره؟ فقال: إنّه ليس شيء إلاّ يبيد) أي يهلك كالمركب الّذي يفني بفناء بعض أجزائه أو جميعها (أو يتغيّر)من حال إلى حال كما أنّ النفس يتغيّر من جهل إلى علم و من علم إلى جهل (أو يدخله التغيّر والزّوال) و في بعض النسخ الغير و هو بالكسر اسم من غيّرت الشيء فتغيّر و هذا قريب ممّا في الأصل ، وقد يقال : هذه العبارة إشارة إلى العقول المقدّسة العالية و دخول التغيّرات فيها فإنّ صفاتها زايدة على ذواتها فقد دخلها التغيّر و زوال صفاتها عن مرتبة ذواتها (أو ينتقل من لون إلى لون ومن هيئة إلى هيئة، ومن صفة إلى صفة و من زيادة إلى نقصان، و من نقصان إلى زيادة) كلّ ذلك معلوم مشاهد في عالم الإمكان (إلاّ ربّ العالمين فإنّه لم يزل ولايزال بحالة واحدة) لايدخله الهلاك والزّوال ولا التغيّر ولا الانتقال لا بحسب الذّات والصفات ولا باعتبار الأُمور الخارجة والاضافات لأنّ تلك الأُمور من لوازم النقصان ولواحق الإمكان و قدس الواجب بالذّات متعال عن الاتّصاف بتلك الحالات (هو الأوّل قبل كلّ شيء و هو الآخر على مالم يزل) أي على نحو كان في الأزل يعني هويّته الّتي هي وجوده الواجبي باعتبار كونه أوّلاً قبل إيجاد الأشياء هي بعينها هويّته باعتبار كونه آخراً بعد فناء الأشياء ، و من غير تغيّر و تبدّل فيها بوجه من الوجوه (لا تختلف عليه الصفات و الأسماء) (١) إذ لايعرض له صفات متعاقبة متضادّة يزول

---

(١) قوله « لاتختلف عليه الصفات والاسماء » الظاهر المتبادر الى الاذهان ان الاول بمعنى كونه فى زمان ليس فيه شيء أصلا مقدماً على الممكنات والاخر بمعنى كونه فى زمان بعد فناء كل شيء و ليس الفناء والعدم عند الناس بمعنى النفى الصرف بل بمعنى التبدد و التفرق وتناثر الاجزاء وزوال الهيئة وأيضاً أكثر المسلمين على خلود أهل النار فى النار أبداً و على خلود أهل الجنة فيها كذلك قال ابن حزم الفناء المذكور ليس موجوداً البتة فى شيء من الجواهر وانما هو عدم العرض فقط كحمرة الخجل اذا ذهبت عبر عن المعنى المـراد بالاخبار عن ذهابها بلفظة الفناء كالغضب نفى ويعقبه رضا ولوشاء الله عزوجل أن يعدم الجواهر لقدر على ذلك و لكنه لم يوجد ذلك الى الان ولاجاء به نص فيقف عنده انتهى. واذا كـان كذلك أشكل الامر عليهم فى تصور معنى الاخر واطلاقه على الواجب تعالى و مثله الباقي بعد *

الاولى مع اسمها بعروض الأُخرى مع اسمها (كما تختلف على غيره) أي كما تختلف الصفات والأسماء الّتي بإزائها على غيره لكون وضعه على الحدوث وبنائه على الانتقال والتغيّر (مثل الإنسان الّذي يكون تراباً مرةً و مرّة لحماً ودماً و مرّة رفاتاً و رميماً) الرُّفات الحطام و هو ما تكسّر من اليبس و الرّميم العظم البالي و للإنسان صفات متعاقبة متكثّرة و انتقالات متفاوتة متعدّدة ، وله في كلّ مرتبة من المراتب رسم و في كلّ مرحلة من المراحل اسم إلاّ أنّه عليه السلام ذكرها ثلاث مراتب لاشتمالها على أمر غريب وصنع عجيب و هو الانتقال من الترابيّة إلى الحيوانيّة و من الحيوانيّة إلى الجماديّة و له في كلّ مرتبة من هذه المراتب وصف مخصوص و اسم معلوم (و كالبسر الّذي يكون مرّة بلحاً) البلح محركة بين الخلال والبسر والخلال ـ بفتح خاء نوعيست ازغوره خرما كذا في الكنز ـ وقال الجوهري البلح قبل البسر لأنّ أوّل التمر طلع ثمّ خلال ثمّ بلح، ثمّ بسرٌ ، ثمّ رطبٌ ، ثمّ تمر (ومرّة بسراً) و هو ما كان فيه شيء من الحموضة (ومرّة رطباً) وهو ما فيه حلاوة خالصة من الحموضة (ومرّة تمراً فتتبدّل عليه الأسماء والصفات والله بخلاف ذلك) المقصود بيان أنّ هو في الأبد هو هو في الأزل إلاّ أنّ إثبات هذا لمّا كان متوقّفاً على عدم عروض التغيّر و التبدّل له مطلقاً تعرّض له أوّلاً مطلقاً ثمّ أوضحه بأمثلة جزئيّة تقريباً إلى الفهم .

((الاصل))

٦- «عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه، عن ابن أبي عمير ، عن ابن أُذينة ، عن » « محمّد بن حكيم ، عن ميمون البان قال: سمعت أباعبدالله عليه السلام وقد سُئل عن الأوّل»

---

* فناء الاشياء و حل الاشكال ان آخريته تعالى يعتبر بالنسبة الى كل واحد واحد من التغيرات التى لاينفك عنها الممكن البتة فهو تعالى بعد كل شيء لانه بعد كل حالة و تغير و ان اعتبر بالنسبة الى مجموع الممكنات فآخريته ليس بالزمان بل بالعلية الغائية كما أنه تعالى مقدم بالعلية الفاعلية والدليل عليه ان كل ممكن متغير و كل متغير ناقص و الله تعالى كامل و غاية الناقص التقرب الى الكامل. (ش)

« والآخر ، فقال : الأوّل لاعن أوّل قبله ، ولاعن بدء سبقه ، والآخر لاعن نهاية»
« كما يعقل من صفة المخلوقين ولكن قديم أوّل آخر ، لم يزل ولايزول بلابدء»
« ولانهاية ، لايقع عليه الحدوث ولايحول من حال إلى حال ، خالق كلّ شيء».

((الشرح))

(عليٌّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي‌عمير ، عن ابن اذينة ، عن محمّد بن حكيم ، عن ميمون ، البان قال: سمعت أباعبدالله عليه السلام وقد سئل عن الأوّل والآخر فقال : الأوّل لاعن أوّل قبله ولاعن بدء سبقه) البدء و البدىء بالهمزة أخيراً وقد يشدّد الياء على فعل و فعيل السيّد الأوّل في السادة يعني هوالأوّل لكلّ شيء الّذي لم‌ينشأ وجوده عن أوّل قبله و عن موجد سبقه لأنّه الموجد لجميع الكاينات و إليه ينتهي سلسلة جميع الموجودات فهو الأوّل المطلق الّذي ليس قبله شيء و ليس لأوّليّته ابتداء ينتهي وجوده إليه فإذن وجوده أزلي (والآخر لاعن نهاية) يعني هو الآخر بعد كلّ شيء الّذي لايلحق لآخريّته نهاية ينتهي إليها وجوده و يقبل العدم عندها فإذن وجوده أبديٌّ ، والحاصل أنّه ليس لأوّليّته بداية ولا لآخريّته نهاية (كما يعقل من صفة المخلوقين) إذ من صفاتهم لحوق البداية و النهاية لوجوداتهم و هذه الصفة لازمة للكلّ لامتناع مشاركتهم مع الواجب جلّ شأنه في الأزليّة والأبديّة ثمّ أكّدما ذكره بقوله (ولكن قديم أوّل آخر) أوّل باعتبار أنّه مبدء كلّ شيء و منه نشأ وجود الأشياء كلّها على النظام الأكمل و آخر باعتبار رجوع جميع الأشياء و بقائه بعد فنائها فما هو أوّل فهو بعينه آخر من غير اختلاف و تغيّر في ذاته وصفاته و هو بريء عن لحوق الوقت والمكان ووجوده في الحين والزّمان فأوليته وآخريتّه تعودان إلى ماتعتبره الأذهان عن حالة تقدّمه على وجود الأشياء وحالة تأخّره عنها بعد عدمها فهما اعتباران ذهنيان له بالقياس إلى مخلوقاته و ليس هناك أوليّة وآخريّة لأنّهما فرع الوقت والزّمان ولاوقت ولا زمان في عالم القدس (لم يزل ولايزول) الظاهر أنّ لم يزل متعلّق بالأوّل ولا يزول متعلّق بالآخرة فيفيد أنّه الأوّل بلا ابتداء والآخر بلاانتهاء. و يحتمل أن

يكون كلّ واحد متعلّقاً بكلّ واحد فيفيد أنّه أوّل عند كونه آخراً وآخر عند كونه أوّلاً من غير تقدّم أحدهما و تأخّر الآخر ويرشد إليه قول أمير المؤمنين عليه السلام «الحمد لله الّذي لم يسبق له حال حالاً فيكون أوّلاً قبل أن يكون آخراً ويكون ظاهراً قبل أن يكون باطناً» و سرّ ذلك أنّ القبليّة والبعديّة أمر يلحق الزّمان لذاته والزّمانيات بتوسّط الزّمان وقد ثبت أنّه تعالى منزّه عن الزّمان فلاجرم لايلحق ذاته المقدّسة و مالها من صفات الكمال و نعوت الجلال شيء من لواحق الزّمان فلايجوز أن يقال مثلاً كونه أوّلاً قبل كونه آخراً و كونه ظاهراً قبل كونه باطناً و كونه عالماً قبل كونه قادراً بل استحقاقه بالنظر إلى ذاته لما يصحّ أن يعتبر له استحقاق واحد دائماً فلاحال يفرض إلّا و هو استحقّ فيه ان يعتبر له الأوّليّة والآخريّة معاً استحقاقاً أوّلياً ذاتيّاً لاعلى وجه الترتيب وإن تفاوتت الاعتبارات بالنظر إلى اعتبارنا، و يحتمل أيضاً أن يكون كلّ واحد متعلّقاً بالقديم و هو ظاهر (بلابدء ولانهاية) الأوّل ناظر إلى قوله لم يزل و الثاني إلى قوله لايزول والوجه أنّ وجوب وجوده مستلزم لوجوده أزلاً وأبداً وامتناع اتصافه ببداية و نهاية (لايقع عليه الحدوث) ناظر إلى ماقبله أو إلى قوله قديم لانّ الحدوث وهو الوجود بعد العدم ينافي القديم وعدم الابتداء والانتهاء (ولايحول من حال إلى حال) أي لايحول من صفة إلى صفة اُخرى ولا من اسم إلى اسم آخر وفيه إشارة إلى أنّ هويته الأبديّة هي بعينها هويّته الأزليّة بلا تفاوت أصلاً (خالق كلّ شيء) على تباين أوصافها و تضادّ صورها وتخالف أشكالها وهذا ممّا يشهد باثباته العقل أيضاً فانّ العبد عند أخذ العناية الالهيّة بضبعيه يعلم أن جميع الموجودات مستند إلى تدبير حكيم وتقدير عليم ، والغرض من ذكره هو التأكيد والتعليل لجميع ما مرّ فانّ كونه خالق كلّ شيء ينتهي إليه سلسلة الموجودات كلّها ولو بوسائط يدلّ على أنّه أوّل على الاطلاق وإلّا لكان الأوّل الحقيقي غيره فلذلك الغير هو الّذي ينتهي إليه سلسلة الإيجاد لاهو ، هذا خلف وقس عليه البواقي .

((الاصل))

٧ـ « محمّد بن أبي عبدالله رفعه إلى أبي هاشم الجعفري قال: كنت عند أبي جعفر»
« الثاني عليه السلام فسأله رجل فقال: أخبرني عن الربّ تبارك وتعالى له أسماء وصفات»
« في كتابه؟ و أسماؤه و صفاته هي هو ؟ فقال أبوجعفر عليه السلام : إنّ لهذا الكلام »
« وجهين إن كنت تقول : هي هو أي أنّه ذوعدد و كثرة فتعالى الله عن ذلك و »
« إن كنت تقول: هذه الصفات والأسماء لم تزل فانّ [لم تزل] محتمل معنيين فان»
« قلت : لم تزل عنده في علمه و هو مستحقّها : فنعم و إن كنت تقول : لم يزل »
«تصويرها و هجاؤها و تقطيع حروفها ، فمعاذالله أن يكون معه شيء غيره ، بل »
« كان الله ولاخلق ، ثمّ خلقها وسيلة بينه و بين خلقه يتضرّعون بها إليه ويعبدونه»
«وهي ذكره و كان الله ولا ذكر والمذكور بالذكر هوالله القديم الذي لم يزل و»
«الأسماء والصفات مخلوقات والمعاني والمعنيُّ بها هوالله الذي لايليق به الاختلاف»
« ولا الائتلاف و إنّما يختلف و يأتلف المتجزّء فلايقال: الله مؤتلف ولاالله قليل »
«ولا كثير و لكنّه القديم في ذاته ، لأنّ ما سوى الواحد متجزّء ، والله واحد »
« لامتجزّء ولامتوهّم بالقلّة والكثرة ، و كلّ متجزّء أو متوهّم بالقلّة والكثرة»
«فهومخلوق دالّ على خالق له، فقولك: إنّ الله قدير خبّرت أنّه لايعجزه شيء، فنفيت»
« بالكلمة العجز و جعلت العجز سواه، و كذلك قولك: عالم إنّما نفيت بالكلمة »
« الجهل و جعلت الجهل سواه و إذا أفنى الله الأشياء أفنى الصورة و الهجاء و »
« التقطيع ولايزال من لم يزل عالماً.

فقال الرّجل : فكيف سمّينا ربّنا سميعاً ؟ فقال : لأنّه لايخفى عليه ما»
« يُدرك بالأسماع ولانصفه بالسمع المعقول في الرأس و كذلك سمّيناه بصيراً »
« لأنّه لايخفى عليه ما يُدرك بالأبصار من لون أو شخص أو غير ذلك ولم نصفه»
« ببصر لحظة العين و كذلك سمّيناه لطيفاً لعلمه بالشيء اللّطيف مثل البعوضة و »
« أخفى من ذلك و موضع النشوء منها والعقل والشهوة للسفاد والحدب على نسلها»
« و إقام بعضها على بعض ونقلها الطعام والشراب إلى أولادها في الجبال والمفاوز»

« والأودية والقفار فعلمنا أنّ خالقها لطيف بلا كيف و إنّما الكيفيّة للمخلوق »
المكيّف، و كذلك سمّينا ربّنا قويّاً لابقوّة البطش المعروف من المخلوق ولو»
«كانت قوّته قوّة البطش المعروف من المخلوق لوقع التشبيه ولاحتمل الزيادة و»
« ما احتمل الزيادة احتمل النقصان و ما كان ناقصاً كان غير قديم و ما كان غير»
« قديم كان عاجزاً. فربّنا تبارك وتعالى لاشبه له ولاضدّ ولا ندّ ولا كيف ولا نهاية ولا ببصار»
«بصر. ومحرّم على القلوب أن تمثّله، وعلى الأوهام أن تحدّه، و على الضمائر أن»
«تكوّنه، جلّ وعزّ عن أدات خلقه وسمات بريّته ، وتعالى عن ذلك علوّاً كبيراً».

((الشرح))

(محمّد بن أبي عبدالله رفعه إلى أبي هاشم الجعفري) هذا الحديث مذكور(١) في كتاب التوحيد للصدوق -رحمه الله- مسنداً قال : حدّثنا عليّ بن أحمد بن محمّد بن عمران الدقّاق -رحمه الله- قال: حدّثنا محمّد بن أبي عبدالله الكوفي قال: حدّثني محمّد بن بشير ، عن أبي هاشم الجعفري (قال : كنت عند أبي جعفر الثاني عليه السلام فسأله رجل فقال: أخبرني عن الرّبّ تبارك وتعالى له أسماء وصفات في كتابه) المراد بالأسماء ما دلّ على ذاته المقدّسة مثل الله و لفظ «هو» الدّال على الهويّة المطلقة الصرفة الحقّة و بالصفات ما دلّ على الذّات الملحوظة معها صفة مخصوصة مثل الرّحمن و الرّحيم والعالم والعليم والقادر والقدير و أمثال ذلك، و يحتمل أن يراد بالأسماء ما يحمل على الذّات من المشتقّات مثل العالم والقادر و بالصفات المعنى المشتقّ منه مثل العلم والقدرة (و أسماؤه و صفاته هي هو) هذا هو الغرض من السؤال بقرينة المقام والجواب و ليس الغرض من السؤال استعلام أنّ له أسماء و صفات

---

(١) قوله « هذا الحديث مذكور » و هو معجز من معجزات الامام (ع) عند العارف الخبير اذلايمكن التنبه لهذه الدقائق بغير التعليم الا للحجة المنصوب من الله تعالى و هو اقوى فى الدلالة على علمهم عليهم السلام من الحديث المروى عنه فى حكم الصيد للمحرم فى بحثه مع يحيى بن أكثم فى مجلس المأمون.(ش)

في كتابه أيضاً لأنّ ذلك معلوم لكلّ من له مسكة من العقل و متابعة للشرع (فقال أبوجعفر عليه السلام : إنّ لهذا الكلام وجهين) يعني أنّ لهوجهين، ابتداء ، ولا ينافي ذلك أنّ له ثلاثة أوجه باعتبار أنّ أحد الوجهين يحتمل أمرين و بيان احتماله لهذه الوجوه على سبيل الإجمال أنّ قوله :« أسماؤه و صفاته هي هو » دلّ بحسب المنطوق على اتّحادها معه و بحسب المفهوم على أزليّتها، ثمّ على تقدير أن يكون مراد السائل أزليّتها يحتمل أن يكون مراده أزليّة علمه تعالى بها و أن يكون مراده أزليّة نفسها فأشار عليه السلام إلى بطلان الأوّل والثالث و صحّة الثاني بقوله (إن كنت تقول هي هو أي أنّه) (١) أي الله جلّ شأنه (ذو عدد و كثرة) وذلك بأن تقول تلك الأسماء والصفات هي المسمّى بها فإنّ هذا القول مستلزم للقول بتعدّد الإله لما مرّ من أنّ لله تعالى تسعة و تسعين إسماً فلو كان الاسم هو المسمّى لكان كلّ اسم إلهاً (فتعالى الله عن ذلك) أي عن أن يكون ذا عدد و كثرة (وإن كنت تقول: هذه الصفات والأسماء لم تزل) يعني كانت في الأزل فإنّ لم تزل محتمل معنيين فإن قلت لم تزل عنده في علمه وهو مستحقّها) في مرتبة ذاته الاحديّه (فنعم) لأن

---

(١) قوله « ان كنت تقول هى هو أى أنه ذوعدد و كثرة » النظر الى الالفاظ على وجهين الاول النظر اليها باعتبار وجودها فى نفسه وهى أصوات مقطعة خارجة من الرية والحلقوم والفم والشفاه . والثانى النظر اليها باعتبار حكايتها عن المعانى ، و هذا نظير الصكوك و الاوراق المالية تارة ينظر اليها باعتبار انها قراطيس منقوشة و آخر باعتبار حكايتها عن الذهب والفضة فكما يختلف حكم المعاملات والبيوع اذا اختلف النظر كذلك يختلف حكم الحدوث والقدم فى أسماء الله تعالى باعتبارين فان اعتبرت الالفاظ من حيث هى لفظ فهى حادثة البتة لان الاسماء متعددة حسب اختلاف الحروف فلو كانت قديمة لزم تعدد القدماء و ثبت شريك للبارى تعالى فى القدم و ان اعتبرت من حيث حكايتها عن المبدء الاول لم يتعدد لان الاعتبار بالمحكى و هو واحد كما انك ان اشتريت طوابع البريد لنقشها وقدمتها باضعاف القيمة المكتوبة عليها لم يكن ربا اذ قد اشتريت قرطاساً و ان اشتريت الطوابع باعتبار حكايتها عن مقدار من المال المكتوب عليها باكثر من قيمتها لم يجز لانـك قد اشتريت المال المحكى عنه باكثر منه و بالجملة يختلف الحكم عقلا و شرعاً و عـرفاً باختلاف الاعتبارات ولافرق فى بطلان الحكم بقدم الاسماء بين ان يقال هذه الالفاظ عـين ذات البارى أو يقال هى معه تعالى فى الازل. (ش)

علمه الأزلي محيط بجميع الأشياء قبل كونها كما هومحيط بها بعد كونها (و إن كنت تقول لم تزل تصويرها) بهذه الصوروالهيئات (وهجاؤها) الهجاء بكسر الهاء مصدر تقول هجوت الحروف هجواًو هجاءً و هجّيته تهجية و تهجّيت كلّه بمعنى عدّدتها و تلفّظت بهاواحداً بعد واحد (و تقطيع حروفها) أي ذكر بعضها على أثر بعض من قولهم جاء الخيل مقطوعات أي سراعاً بعضها في أثر بعض أوجعلها قطعة قطعة ثمّ تركيب بعضها مع بعض و منه المقطّعات من الثياب الّتي تقطع ثمّ تخاط (فمعاذ الله أن يكون معه شيء غيره) معاذ الله مثل سبحان الله منصوب على المصدرأي أعوذ بالله معاذاً (بل كان الله ولاخلق) فكان الله ولاأسماء ولاصفات له (ثمّ خلقها) أي الأسماء والصفات (وسيلة بينه و بين خلقه يتضرّعون بها إليه و يعبدونه) لئلاّ يجهلوه ولايسمّوه من عند أنفسهم بمالايليق به من الأسماء (وهي ذكرة) (١) بكسر الذّال والتاء أخيراً قال الجوهري الذّكرالذكرى نقيض النسيان وكذلك الذكرة و يحتمل أن يقرء«ذكره» بالضمير الراجع إليه سبحانه والحمل في الصورتين إمّا على سبيل المبالغة والتجوّز في الإسناد أو على سبيل التجوّز في الكلمة بأن يراد بالذكرة ما به الذكرى و هو آلتها (و كان الله ولاذكر) إذ لم يكن في الأزل ذاكر وإذا كان كذلك كان ما به الذكر و هو الأسماء و الصفات حادثاً و إن كان المذكور وهوالله جلّ شأنه قديماً كما أشار إليه بقوله (والمذكوربالذكر هوالله (٢) القديم الّذي لم يزل والأسماء والصفات مخلوقات والمعاني) (٣)الواو

---

(١) قوله « وهى ذكرة » يعنى أن الوجه الصحيح أن الاسماء حكاية ينظر اليها لدلالتها على المعبود و ليتذكر بهاالعابد الله تعالى ولاينظر اليها بنفسها بالنظر الاستقلالى بل بالنظرالالى. والذكرى كلمة استعملها الامام (ع) للدلالة على ما نعبر عنه بالنظر الالى والحكاية . (ش)

(٢) قوله « والمذكوربالذكر» اى المحكى عنه لهذاالحاكى والمعنى المستقل المدلول عليه بهذاالذكرى هوالله تعالى و انماالاسماءوالصفات التى هى حكايات عنه تعالى مخلوقات حادثات . (ش)

(٣) قوله « والمعانى » الاولى فى تركيب العبارة ما اختاره صدر المتألهين و هو ان الواو لعطف الجملة والمعانى مبتدأ «والمعنى بها» عطف عليه «وهوالله» خبر يعنى ان معانى الاسماء و الصفات و المعنى لهذه المعانى هوالله تعالى كانه جعل الالفاظ كالعالم و *

في قوله والمعاني بمعنى مع أو للعطف على الصفات أو على الأسماء يعني أنّ الاسماء والصفات ومعانيها اللّغويّة ومفهوماتها العرفيّة القائمة بالنفوس السافلة والعقول المقدّسة العالية مخلوقة دالّة على وجود الصانع القديم لأنّك قد عرفت آنفاً أنّ كلّ ماينتنا وله اللّسان أو يدركه الأوهام والأذهان فهو مخلوق. وفي بعض نسخ هذا الكتاب وفي كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله «مخلوقات المعاني» بالإضافة و هو الأظهر (والمعنيُّ بها) أي المقصود بتلك الأسماء والصفات (هو الله) يعني هو المسمّى بالله (الذي لا يليق به الاختلاف والايتلاف) أي لا يليق به الانفكاك والتحليل ولا الانضمام والتركيب، أو لا يليق به الاختلاف من حال إلى حال ولا ايتلاف حال بحال، أو لا يليق به اختلاف الأجزاء و تباينها ولا ايتلاف الأجزاء و تناسبها ، أو لا يليق به كونه معروضاً لشيء ولا كونه مركّباً من شيء و بالجملة فيه كناية عن نفي التركيب مطلقاً إذ كلّ مركب لا يخلو من هذين الأمرين كما أشار إليه بقوله (وإنّما يختلف ويأتلف المتجزّي) بأجزاء خارجيّة أو وهميّة أو عقليّة أو اعتباريّة صرفه كتجزئة البسيط مثلاً إلى ذات و إمكان ووجود وغير ذلك (فلا يقال الله مؤتلف) يوجد فيه الايتلاف والتعدّد والكثرة و هذا متفرّع على السابق لأنّ عدم جواز القول بأنّه مؤتلف بمنزلة النتيجة لعدم كون الاختلاف والايتلاف لايقاً به (ولا الله قليل ولا كثير) الظاهر أنّه عطف على قوله « الله مؤتلف» و مندرج تحت القول فهو متفرّع على السابق أيضاً. فان قلت تفريع المعطوف عليه على السابق ظاهر وأمّا تفريع المعطوف فغير ظاهر لعدم اشتمال السابق عليه ، قلت من البيّن أنّ الاختلاف والايتلاف لازمان للقلّة و الكثرة، وإذا ثبت أنّ اللازم غير لايق به فقد ثبت أنّه لا يجوز وصفه بالملزوم .

وقال سيّد المحقّقين: إنّه عطف على صدر الجملة السابقة لا على متعلّق القول منها و هذه الجملة كالتعليل للجملة السابقة أي الله سبحانه ليس داخلاً في جنس

* القادر والحى و غيرها فى رتبة و معانيها فى رتبة و الذات فى رتبة فقال اما الالفاظ فهى حادثة و اما المعانى التى مرجعها جميعا الى معنى واحد و هو الذات هو الله تعالى القديم الازلى . (ش)

القلّة والكثرة والقليل والكثيرومن البيّن أنّهلايصحّ أن يقال: مؤتلفإلاّ لما كان داخلاً في جنس الموصوف بالقلّة والكثرة (و لكنّه القديم في ذاته) دون غيره وهذا تأكيد للسابق لأنّ قِدَمه يقتضي عدم اتّصافه بالاختلاف والايتلاف والقلّة والكثرة ، وإنّما قال «في ذاته» للاشعار بأنّه ليس له صفات زائدة علىذاته (لأنّ ماسوى الواحد متجزّي والله واحد لامتجزّي ولامتوهّم بالقلّة والكثرة) حجّة لقوله«لايليق بهالاختلاف»أو لقوله «فلايقال اللهمؤتلف»وما بعده، أوللحصر المستفادمن قوله:«لكنّهالقديم»يعني أنّماسوىالواحدالحقّ متجزّي بالمهيّةوالوجودوالعوارض والكيفيّات والله جلّ شأنه واحد من جميع الجهات لايتجزّي بحسب الذّات و الصفات ولايتوهّم اتّصافه بالقلّة والكثرة لأنّالتجزية والاتّصاف بالقلّة والكثرة يستلزمانالحاجة والنقصاناللاّزمينلطبيعة الإمكان. لايقال قوله واحد ينافي قوله ولامتوهّم بالقلّة والكثرة لأنّ الواحد مبدء للكثرة عادّ لها فلا محالة تلحقها الكثرة الاضافيّة فانّ كلّ واحد بهذا المعنى هو قليلٌ بالنسبة إلى الكثرة الّتي يكون مبدءاً لها، لأنّا نقول: ليسالمراد بالواحد هنا ما هومبدء للكثرة تعدّبه و لو كان كذلك لكان من جملةالآحاد المعدودة و كان داخلاً في الكمّالمنفصل تعالى الله عن ذلك ، بل هو تعالى واحـد بمعنى أنّه لاثاني له في الوجود و أنّه لاكثرة في ذاته بوجه لاذهناً ولاخارجاً و أنّه لم يفته شيء من كماله بل كلّ ما ينبغي له فهو له بالذّات والفعل (و كلّ متجزي أو متوهّم بالقلّة و الكثرة فهو مخلوق دالّ على خالق له لأنّ كلّ متجزّي ممكن مفتقر في وجوده و وجود أجزائه و انضمام بعضها إلى بعض إلى خالق وكذلك كلّ متّصف بالقلّة والكثرة فقد ثبت من هذه المقدّمات (١) أنّ الله تعالى هو القديم وحـده و أنّه المبـدء

---

(١) قوله « فقد ثبت من هذه المقدمات » كلام الامام يشير الى نفى الجوهرالفرد و بيان ذلك أن الموجوداما واجب أوممكن والممكن اما جوهر أوعرض و أيضاً امامجرد أومادى. أماالعرض فلايتوهم كونه أزلياً واجباً لاحتياجه الى الموضوع. وأما الجوهرفاما أن يكون مركباً أو بسيطاً ولايتوهم كونالمركب واجباً لاحتياجه الى أجزائه وأماالبسيط المادى و هو الجوهر الفرد أى الجزء الذى لا يتجزى ان كان موجوداً كان متعدداً *

لجميع الكاينات و أنّه غير مختلف ولامؤتلف ولامتجزّي ولامتوهّم بالقلّة والكثرة (فقولك) الفاء للتفريع (إنّ الله قدير خبّرت) أي خبّرت به على حذف العائد قال الجوهريّ أخبرته بكذا و خبّرته بمعنى (أنّه لايعجزه شيء فنفيت بالكلمة) أي بهذه الكلمة وهي « الله قدير » فاللاّم للعهد (العجز) على وجه العموم يعني أنّه ليس عاجزاً عن شيء من الأشياء فقدرته عبارة عن نفي العجز عنه مطلقاً لا أنّها صفة زائدة عليه قائمة به بخلاف قدرة غيره فإنّها صفة قائمة به و بينها وبين العجز نوع مصاحبة و ملائمة فإنّ الممكن و إن كان ذاقدرة موصوف بالعجز قطعاً (و جعلت العجز سواه) و زايداً عليه غير متطرّق إليه أصلاً. ووجه ذلك التفريع أنّه لمّا بيّن سابقاً أنّ الله تعالى كان ولم يكن معه شيء و أنّه القديم وحده و أنّه واحد لايتجزّى ولا يأتلف ظهر أنّ صفاته كلّها راجعة إلى سلب أضدادها عنه لا إلى إثبات أمر له لأنّ ذلك ينافي جميع الأمور المذكورة و هذا مذهب الحكمآء و صرّح به بهمنيار في التحصيل و ذهب إليه الإماميّة والمعتزلة(١).

---

*فان كان كل واحد واجباً لزم تعدد الواجب ، وان كان أحدها واجباً كان ترجيحاً من غير مرجح، و ان كان المجموع واجباً لزم التركيب فى الواجب وكذلك البسيط المجرد كالعقول والنفوس يحتمل الكثرة والقلة من حيث العدد فثبت أن ما سوى الواجب تعالى متجز ان كان مركباً و احتمل القلة والكثرة ان كان بسيطاً والواحد غير المتجزى ولا المحتمل للقلة والكثرة منحصر فى ذات واجب الوجود تعالى و الحق أن الجوهر الفرد غير موجود وان كل جسم ينقسم الى غير النهاية . (ش)

(١) قوله « ذهبت اليه الامامية والمعتزلة » بين كلام الامامية و المعتزلة فرق لان المعتزلة قائلون بنفى الصفات والامامية قائلون باثباتها و كونها عين الذات و بينهما اشتراك فى نفى الصفات الزائدة على الذات على مايدعيه الاشاعرة و يثبتون القدماء الثمانية زائدة على ذات الواجب، وقد مر فى الجزء الثالث فى الصفحة ٣٢٦ أن ارجاع صفات الواجب الى نفى أضدادها غير صحيح بتمام معنى الكلمة لان نفى النقص لايوجب اثبات الكمال مطلقاً مثلا الجمادات فاقدة لصفات العلم و القدرة و السمع والبصر ولاضدادها أيضاً لعدم

و هو الحقّ الّذي لاريب فيه ، و قالت الأشاعرة : صفاته اُمور مـوجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى قائمة بها . و يلزمهم مفاسد كثيرة مذكورة في الزبر الحكميّة والكتب الكلاميّة.

منها أنّه يلزم خلوّه عن الكمال و اتّصافه بالنقص في مرتبة ذاته الحقّة و علّيّته المتقدّمة. ومنها أنّه يلزم أن يكون محلاً لأعراض ينفعل عنها ويستكمل بها . و منها أنّه يلزم عليه الانتقال من حـال إلى حال . (وكذلك قولك عـالم إنّما نفيت بالكلمة الجهل و جعلت الجهل سواه) لأنّك أثبتّ له علماً زايداً عليه و كذا الحال في سائر الصفات الكماليّة إنّما يقصد منها نفي ما يقابلها، ثمّ أوضح أنّ علمه و قدرته و غيرهما ممّا يليق به إنّما هو بنفس ذاته لا بالأسماء والصفات بوجه آخر مقابل للوجه الأوّل و هو أنّ العلم باق لايزال، و تلك الأسماء و الصفات يطرأ عليها العدم والفناء. فقال: (وإذا أفنى الله الأشياء) (١) أي إذا تعلّقت إرادته الكاملة بفناء الأشياء الّتي هي في حدّ ذاتها باطلة غير مستحقّة للوجـود

---

*الشأنية فلايقال الجدار اعمى اواصم او امي عاجز، ثم ان الحكماء موافقون للامامية حتى أهل السنة منهم . (ش)

(١) قوله «اذا أفنى الاشياء » فناء الاشياء بمعنى تفرق أجزائها و زوال صورها و انتفاء منافعها لابمعنى العدم الصرف وكذلك قوله تعالى «كل من عليها فان» «كل شيء هالك الا وجهه» وأمثال ذلك الا أن يقال بان المراد بالفناء الهلاك الذاتي للممكن فانه من جهة ذاته ليس و انما يصير موجوداً بعلته، قال العلامة المجلسي ـ رحمه الله ـ في البحار وأكثر متكلمي الامامية على عدم الانعدام بالكلية ثم نقل كلام المحقق الطوسي ـ رحمه الله ـ في التجريد « والسمع دل عليه و يتأول في المكلف بالتفريق كما في قصة ابراهيم (ع) انتهى» واختار المجلسي (ره) التوقف قال والحق أنه لايمكن الجزم في تلك المسئلة بأحد الجانبين ثم طعن على الشيخ المفيد والطبرسي قدس سرهما أشد طعن وأفحشه وقال انهما خرجا عن صريح آيات القرآن في نفخ الصور اذ قالا ان الصور جمع الصورة والنفخ في الصور بمعنى النفخ في صورة الاشباح والاجسام حتى يحيى نظير النفخ في صورة آدم و هو يدل على وجود الاجسام عند النفخ و عدم انعدامها . (ش)

(أفنى الصورة) أي الصورة اللّفظيّة والمعنويّة يعني أفنى اللّفظ و مفهومه القائم بالنفوس السافلة والعقول العالية (والهجاء والتقطيع) فيصير بعد الوجود معدوماً كما صار بعد العدم موجوداً مثل سائر الممكنات (ولايزال عالماً من لم يزل عالماً) يعني أنّ الحقّ بذاته عالم لايزال كما أنّه عالم لم يزل من غير انتهاء لعلمه ولا ابتداء فعلم أنّ علمه ليس باعتبار هذا اللّفظ أعني العالم ولا باعتبار مفهومه الّذي يدركه الخلق و كذلك بواقي الأسماء (فقال الرجل) إذا كان الله ولم يكن معه غيره (فكيف سمّينا ربّنا سميعاً ؟) وكونه سميعاً في الأزل يقتضي وجود المسموع فيه والحال أنّه ليس معه في الأزل شيء (فقال) سمّينا ربّنا سميعاً (لأنّه لايخفى عليه ما يدرك بالأسماع) (١) من الأصوات يعني سمعه عبارة عن علمه الأزلي بأصوات خلقه و لغاتهم ما بين العرش إلى الثرى من الذرّة إلى أكبر منها أو أصغر (و لم نصفه بالسمع المعقول في الرأس) لامتناع احتياجه إلى الآلة والسمع بهذا المعنى هو الّذي يقتضي وجود المسموع ولا يتحقّق بدونه ولمّا كان سؤال الرّجل مشعراً بأنّه حمل صفات الخالق على ما هو المعروف في الخلق حتّى قال ما قال و أجاب عليه السلام و همه بالجواب المذكور زاده إيضاحاً بذكر شيء من صفاته الذّاتيّة والسلبيّة على وجه لائق به تعالى تقويماً و تثبيتاً له على منهج الصواب ، فقال :

(و كذلك سمّيناه بصيراً لأنّه لايخفي عليه ما يدرك بالأبصار من لون أو شخص أو غير ذلك) من المبصرات بالذّات أو بالعرض يعني أنّ المراد بكونه بصيراً كونه عالماً بتمام المبصرات جليّها و خفيّها حتّى أنّه لايخفى عليه أثر الذّرة السحماء في اللّيلة الظلماء على الصخرة السوداء (ولم نصفه ببصر لحظة العين) لتنزّهه عن الآلة البصارة الّتي هي من خواصّ الحيوان و الابصار بهذه الآلة هو الّذي لايمكن تحقّقه بدون وجود المبصرات دون الابصار بالمعنى المذكور ، وفي كتاب

---

(١) قوله « لا يخفى عليه ما يدرك بالاسماع » و هذا معنى قول الحكماء أن علمه تعالى بالجزئيات بالوجه الكلى لا بالاحساس فان الاحساس انما هو بتأثر الالات و الجوارح. (ش)

التوحيد للصدوق «ولم نصفه بنظر لحظ العين» (وكذلك سمّيناه لطيفاً) قد يـراد باللّطيف رقيق القوام ، وقديراد به صغير الجسم ، وقد يراد به عديم اللّون مـن الأجسام والله سبحانه منزّه عن إطلاق اللّطيف عليه بأحد هذه المعاني لاستلزامها الجسميّة والإمكان فبقي أن يكون إطلاقه عليه باعتبار آخر وهو علمه بذوات الأشياء الصغيرة الحقيرة و صفاتها و أفعالها و حركاتها كما أشار إليه بقوله (لعلمه بالشيء اللّطيف مثل البعوضة وأخفي من ذلك)(١) ممّا لايكاد تستبينه العيون وتدركه الأبصار و يفرق بين الذّكر والاُنثى وبين الحديث المولود والقديم لكمال صغره (موضع النشؤ منها والعقل) (٢) النشوء بفتح النون و سكون الشين المعجمة والهمزة أخيراً وبالضمّتين و تخفيف الواو قبل الهمزة على وزن فعول وبالضمّتين و تشديد الواو مثل النّموّ على القلب والإدغام مصدر نشأ الغلام إذا شبّ و ارتفع من حدّ الصبا وقرب من الإدراك وقد يسمّى به النسل أيضاً فيقال هذا نشؤ سوء ، و بكسر النون و سكون الشين والواو أخيراً بمعنى شمّ الرّيح جمع نشوة ، ويؤيّد هـذا وقوع نِشوَة في بعض النسخ والمراد أنّه يعلم موضع القريب من الإدراك وموضع

---

(١) قوله « و أخفى من ذلك» وقد تبين فى عصرنا وجود حيوانات صغار جداً لايدرك بالطرف و لها آلات و جوارح و لكل منها و ظائف وقد ذكرها علماء الفن ولامجال هنا لتفيصليها . (ش)

(٢) قوله « موضع النشؤ منها » الحيوان من الاجسام النامية و فيه القوة النباتية الشاملة للغاذية و النامية و المولدة ويسميها الاطباء قوى طبيعية . و فيه القوة الحيوانية الشاملة للحس والحركة ، و كل حيوان صغير أو كبير له موضع النشوء أى آلة مهيأة لتنمية الحيوان بايراد الغذاء كالكبد و له موضع العقل أى آلة مهيأة لضبط الحركات. و ليس العقل هنا وارداً على اصطلاح المعقول وهو ادراك الكليات كما قلنا مراراً: ان حمل الاخبار على اصطلاح أرباب الفنون مزلة لان عقد الاصطلاح كان مؤخراً عن زمان صدور الاخبار و بالجملة لكل حيوان آلة للادراك كالدماغ والعصب فالبعوضة مثلا لابد أن يكون له جوارح وآلات للتنمية و جوارح و آلات للحس والادراك والله يعلم موضع كل واحد لانه تعالى خلقها على وفق حكمته . (ش)

الإدراك منها يعني يعلم حال هاتين أو يعلم زمانيهما أو يعلم موضع نسلها يعني آلة التناسل من الذكر والأنثى أو يعلم موضع شمّ الرّيح منها يعني شامّتها (والشهوة للسفاد) عطف على الموضع أو على النشوء (١) أي يعلم الشهوة منها المعدّة للسفاد أو يعلم موضعها، و السفاد بالكسر نزو الذكر على الأنثى، و في بعض النسخ للفساد، و كأنّه نشأ من تحريف السفاد على أنّ له أيضاً معنى صحيحاً لأنّ الشهوة علّة للفساد (والحدب على نسلها) عطفه أيضاً يحتمل الأمرين والحدب محركة التعطّف يقال: حدب عليه أي تعطّف يعني يعلم موضع تعطّفها على نسلها أو يعلم تعطّفها عليه (وإقام بعضها على بعض) الإقام مصدر أصله إقامة حذفت التاء المعوّضة عن العين وأقيمت الاضافة مقامها كما في نحو إقام الصلوة و إيتاء الزكوة، يعني يعلم موضع إقامة بعضها على بعض أو يعلم قيام ذكورها وأقويائها بأمور إناثها و أضعفائها وحفظ نظامها و أحوالها على قدر الطاقة و الجهد .

(و نقلها الطعام والشراب إلى أولادها في الجبال والمفاوز والأودية والقفار) «في الجبال» إمّا حال عن الأولاد أو متعلّق بالنقل . والمفاوز جمع المفازة ، قال ابن الأعرابي: سمّيت بذلك لأنّها مهلكة من فوّز إذا هلك ، وقال الأصمعي: سمّيت

---

(١) قوله « عطف على الموضع أو على النشوء » فان كان عطفاً على الموضع كان المعنى يعلم الله تعالى سفادها والحدب على نسلها. آه. و ان كان عطفاً على النشوء كان المعنى يعلم موضع شهوة السفاد و موضع الحدب على النسل، و فيه تكلف ولايمكن فى قوله بعد ذلك «ونقلها الطعام والشراب» الاأن يقال الموضع مصدرميمى أى يعلم وجودهذه الامور، والحاصل أن الله تعالى ركب فى الحيوان قوى لحفظ شخصه و اليه أشار بقوله(ع) «موضع النشوء والعقل» و قوى لحفظ نسله و بقاء نوعه و اليه أشار بقوله «والشهوة للسفاد» فذكر (ع) أربعة امور لها دخل فى حفظ النوع ليتنبه للباقي. الاول الشهوة ، و الثانى الحدب على النسل، فكل حيوان يخطر بنفسه لحفظ أولاده بما هو عجيب ، ذكره أصحاب هذا الفن، الثالث قيام بعضها على بعض كالذكور على الاناث لحفظها كما فى الحمامة أو قيام الملكة والعمال فى النحل كل على وظيفة لحفظ نوعها، الرابع نقل الطعام والشراب الى أولادها و هذا كله بالهام الله تعالى. (ش)

بذلك تفاؤلاً بالسلامة من الفوز و هو الظفر والنجاة. والأودية جمع الوادي على غير قياس لأنّ الفاعل لايجمع على الافعلة قياساً و إنّما يجمع عليها الفعيل فكأنّها جمع ودي مثل سري وأسرية للنهر. والقفار جمع القفر و هو مفازة لانبات فيها ولا ماء (فعلمنا أن خالقها لطيف) أي عالم بالأشياء اللّطيفة الصغيرة والأمور الدّقيقة الحقيرة لضرورة أنّ خلقها لايتصوّر بدون العلم بها (بلا كيف) أي بلاعلم زائد عليه (١) قائم به أو بلا كيف مطلقاً لضرورة أنّ حصول الكيف له يوجب إمكانه و نقصانه والممكن الناقص في حدّ ذاته لايصدر عنه مثل هذا الخلق العجيب والصنع الغريب (و إنّما الكيفيّة للمخلوق المكيّف) أي للمخلوق الّذي بناه على اتّصافه بالكيفيّات والصفات الزّايدة عن ذاته ولذلك كان في مرتبة ذاته خالياً عن جميع الكمالات مستعدّاً لها استعداداً قريباً أو بعيداً ، وأمّا الخالق الكامل من جميع الجهات فليس له استعداد للصفات أصلاً تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً (وكذلك سمّينا ربّنا قوياً لا بقوّة البطش المعروف من المخلوق) وهو الأخذ الشديد عند ثوران الغضب والتناول عند الصولة وقيل: البطش قوّة التعلّق بالشيء وأخذه على الشدّة، وإضافة القوّة إليه على الأوّل لاميّة وعلى الثاني بيانيّة، و إنّما قال : البطش المعروف من المخلوق لأنّ البطش قد يطلق عليه سبحانه باعتبار معنى آخر و هو العذاب كما قال: « إنّ بطش ربّك لشديد» (ولو كانت قوّته قوّة البطش المعروف من المخلوق لوقع التشبيه) بينه و بين المخلوق في البطش بهذا المعنى وفيما يتوقّف عليه البطش من القوى الجسمانيّة مثل القوّة الغضبيّة و الشهويّة و لواحقهما (ولا حتمل الزّيادة) لأنّ القوّة الجسمانيّة قابلة للزّيادة إلى حدّ معيّن قطعاً، ولأنّ قوّة بطش الرّبّ وجب أن تكون زايدة على قوّة بطش المخلوق (و ما احتمل الزّيادة احتمل النقصان) ضرورة أن نصفه و ربعه أنقص منه ، ولأنّ ما يحتمل الزّيادة يندرج تحت الكمّ المتّصل مثل المقادير أو المنفصل مثل العدد ، و كلّ واحد منهما محتمل للنقصان

---

(١) قوله « بلا علم زائد عليه » بل الظاهر أن معنى اللطيف ليس بمعنى رقة القوام كالهواء ، فنعترف بأنه لطيف ولانعلم كيفيته كما نعلم كيفية لطف الماء والهواء. (ش)

كما هو محتمل للزيادة (و ما كان ناقصاً كان غير قديم) (١) لأنّ القديم كامل من جميع الجهات فما كان ناقصاً في ذاته أو في وجوده أو في صفاته كان مفتقراً في استكماله إلى الغير و كلّ مفتقر ممكن و كلّ ممكن حادث (و ما كان غير قديم كان عاجزاً) و ما كان عاجزاً لا يصلح أن يكون مبدءاً لجميع الموجودات، أمّا الثاني فظاهر ، و أمّا الأوّل فلأنّ كلّ ما كان غير قديم كان حادثاً و كلّ ما كان حادثاً كان عاجزاً مقهوراً بين يدي من أحدثه فقد ثبت من هذه المقدّمات أنّ الربّ المبدء لجميع الخلق لا يجوز أن تقع المشابهة بينه و بينهم بوجه من الوجوه ، كما أشار إليه بقوله : (فربّنا تبارك و تعالى لا شبه له) يدلّ عليه أيضاً أنّه تعالى ليس بجنس فيعادله الأجناس، ولا بفصل فيشابهه الفصول، ولا بشبح فيضارعه الأشباح، ولا بعرض فيماثله الأعراض ، و لا بمخلوق فيقع عليه الصفات ولا بمنعوت فيشاركه سائر الذوات (ولا ضدّ له) يدلّ عليه أيضاً أنّ ربّنا خالق الأضداد كلّها فلو كان له ضدّ لكان هو ضدّاً لضدّه فيكون خالقاً لنفسه و لضدّه وذلك محال ، وأيضاً المضادّة من الأمور الإضافية الّتي تتوقّف على وجود الغير فلو كان له ضدّ لكان وجوده تعالى متعلّقاً بوجود غيره (٢) فلا يكون واجب الوجود هذا خلف (ولا ندّ) الندّ بالكسر مثل الشيء في الحقيقة الّذي ينادّه أي يخالفه في أموره من ندّ البعير إذا نفر واستعصى و ذهب على وجهه شارداً (ولا كيف ولا نهاية) الكيفيّات حالات و صفات عارضة لشيء ما وقد عرفت مراراً أنّه تعالى لا يحلّ فيه شيء ولا يتّصف بصفات، والنهاية غاية لامتداد يقف عندها ولا امتداد فيه جلّ شأنه (ولا بصّار بصر) لاستحالة أن يكون له قوّة باصرة يبصر بها المبصرات ، وفي بعض النسخ « ولا ببصّار ببصر » بزيادة الباء على البصّار والبصر، و في بعضها «ولا تبصار بصر » على صيغة التفعال و إضافته إلى بصر (و محرّم على القلوب أن تمثّله) مثّله تمثيلاً صوّره حتّى كأنّه ينظر إليه ، و كلّ من مثّله فقد ألحد عنه إذ كلّ ماله مثل فليس هو الواجب لذاته لأنّ المثليّة إن تحقّقت من كلّ وجه

---

(١) قوله « ماكان ناقصاً كان غير قديم » أي كان مخلوقاً و ماليس بمخلوق لابدان يكون كاملا. (ش)

(٢) و يأتي ان شاء الله بيانه . (ش)

فلا تعدّد وإن تحقّقت في تمام الحقيقة لزم تعدّد الواجب ، و إن تحقّقت في جزءها لزم تركيبه، وإن تحقّقت في عارض لزم حلول العرض فيه و كلّ ذلك محال (وعلى الأوهام أن تحدّه) إذ ليس له ذاتيّات ولا نهايات فلا يجري فيه الحدّ العرفي و اللّغوي أصلاً (و على الضمائر أن تكوّنه) أي تتصوّر هويتّه و مائيتّه اللايقة به إذ تضلّ الضماير في أمواج تيّار إدراك ذاته و تكلّ البصائر عن مشاهدة عظمة وجوده و صفاته (جلّ و عزّ عن أدات خلقه) لعلّ الأدات بفتح الهمزة و هي الآلة مثل السامعة والباصرة واللاّمسة و غيرها من القوى الحيوانيّة المشهورة و غير المشهورة ، فإن قلت: مدّ التاء في الأدات يمنع أن يراد منها الآلة لأنّ الأداة بمعنى الآلة إنّما هي بالتاء المدوّرة .قلت الأمر فيه هيّن سيّما إذا كان المقصود رعاية المناسبة بينها و بين السمات ، و قال سيّد المحقّقين الأدات هنا بكسر الهمزة بمعنى اثقال الخلق واحماله وهي الصفات والهويّات الزّايدة والمهيّات والأنيّات الفاقرة والكمّيّات والكيفيّات الباطلة في حدّ ذواتها ، أو بمعنى اثقال المخلوقات و اتعابها إيّاه في خلقها و إعطائها مؤن الوجود و كمالاته ، و هي جمع إدة بكسر الهمزة و تخفيف الدّال المهملة المفتوحة ، إمّا اسم الحاصل بالمصدر أو مصدر وأده يئده ، والجمعيّة بحسب تكثّر المضاف إليه ، إذ المعنى المصدري يتكثّر له حصص بتكثّر ما يضاف إليه و إن لم يكن يتصوّر له حصص متكثّرة بحسب نفسه لامن تلقاء الإضافة و أصلها الوأد و هو الثقل كما أنّ عدات جمع عدة و أصلها الوصف ، أوهي بالكسر أيضاً جمع الأدي بفتح الهمزة و كسر الدّال المهملة و تشديد الياء المثنّاة من تحت بمعنى الأهبة، أو هي بالكسر لفظة مفردة معناها المعونة وهي في الأصل مصدر آديتُه إذا أعنته. هذا كلامه مع تغيير يسير فتأمّل فيه (و سمات بريّته) السمات جمع سمة وهي علامة يعرف بها، يعني أنّه جلّ وعزّ عن علامات بريّته وخواصّها من الاين والاينيّات والكيف والكيفيّات و الأشباح و سائر الصفات و الحيثيّات التابعة لطبيعة الإمكان و الناشئة من القوى الجسمانيّة والتصرّفات النفسانيّة في الحيوان (وتعالى عن ذلك علوّاً كبيراً) لاستحاله المماثلة بينه و بين خلقه في شيء من الامور المذكورة وإلا لما كان بينه

و بينهم فصل ولا له عليهم فضل فيستوي الصانع والمصنوع، ويتكافي البديع والمبتدع. وهو باطل بالضرورة العقليّة ، والتنبيهات النقليّة ، والبراهين الشرعيّة .

((الاصل))

٨ـ «عليّ بن محمّد، عن سهل بن زيـاد، عن ابن محبوب ، عمّن ذكره، عن «أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رجلٌ عنده: الله أكبر فقال: الله أكبر من أيّ شيء؟» «فقال: من كلّ شيء، فقال: أبوعبدالله عليه السلام : حدّدته فقال: الرّجل: كيف أقول؟» «قال: قل: الله أكبرُ من أن يوصف».

((الشرح))

(عليّ بن محمّد، عن سهل بن زياد، عن ابن محبوب، عمّن ذكره، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رجلٌ عنده: الله أكبر فقال: أكبر من أيّ شيء) الغرض استعلام حاله هل يعلم ذلك أم لا (فقال: من كلّ شيء)(١) لأنّ عظمته ذاتيّة مطلقة فاذا اعتبرت

---

(١) قوله «فقال من كل شيء» و ذلك لان الظاهر المتبادر من لفظة أكبر و كل ما هو مشتق من الكبر العظمة الجسمانية و وظيفة المخاطب حمل الكلام على الظاهر المتبادر حتى يثبت خلافه بالدليل، وقد اتفق علماؤنا فى التوحيد على تأويل ما ظاهره يعطى التجسيم وان كان التأويل على خلاف الاصل، ولاريب أن الظاهر حجة فيما يتعلق بالعمل و يحصل منه اليقين بضم مقدمة عقليه وهى أن الله تعالى لايمكن أن يريد غير مايدل عليه ظاهر كلامه مثلا قوله تعالى (فاغسلوا وجوهكم و أيديكم الى المرافق» ظاهره وجوب غسل الوجوه و الايدى بالماء و يحصل اليقين لنا بأنه المراد فانه تعالى حكيم عادل عالم لايأمر بشيء لا يفهمه المخاطب بخلاف اصول الدين اذ لعله تعالى لم يرد ظاهر كلامه ولا يكون فى عدم فهم المخاطب غائلة و مفسدة فيجب فيه التوقف الى أن يتبين فكان يجب على من سمع قوله تعالى «ويبقى وجه ربك ذوالجلال والاكرام» مثلا أو «يدالله مبسوطة» التوقف فى معناه حتى يسمعوه ممن قوله حجة لان الظاهر لايفيد الا الظن ولامعنى للتعبد به فى اصول الدين الا أن من حصل له الظن وجب عليه أن يكون له الظن و هو تحصيل الحاصل اذ الظن حاصل له قهراً ولا يمكن أن يقال من حصل له الظن وجب عليه اليقـين فانه محال لايتعلق بـه التكليف (ش)

فيه الإضافة لحقته الإضافة على الإطلاق غير مقيّدة ببعض الأشياء دون بعضها (فقال أبو عبدالله عليه السلام : حددته) بالتخفيف من الحدّ وبالتشديد من التحديد يعني شرحت عظمته بوجه و جعلتها محدودة متعيّنة بنحو و هو أنّه أكبر من كلّ شيء فإنّ فيه دلالة على أنّ في المفضّل مثل ما في المفضّل عليه من الكبر و العظمة مع زيادة و إن كانت تلك الزّيادة هنا غير متناهية و لا شبهة في أنّ عظمة المفضّل عليه محدودة متناهية ، فإذا اعتبرتها في المفضّل فقد حدّدته بأنّ له هذا المقدار من العظمة مع زيادة ، وهذا نحو من تحديده وتوصيف عظمته والإحاطة بها (فقال الرّجل: كيف أقول؟قال: قل: الله أكبر من أن يوصف) بشيء من الأشياء و بنحو من الأنحاء حتّى التوصيف بأنّه أكبر من كلّ شيء ففي هذه الكلمة الشريفة تنزيه كلّي له بوصف من الأوصاف و نعت من النعوت وحدّ من الحدود، وبالجملة تفسير السائل إشارة إلى أنّا وجدنا عظمته فوق عظمة غيره على الاطلاق وهذا لا يخلو من تحديد عظمته بوجه ما ولو بفرض العقل، وتفسيره عليه السلام إشارة إلى عجز العقل عن إدراك عظمته و غيرها من الصفات و عن توصيفه بشيء منها و بينهما بون بعيد،قال أبوعبد الله الآبي ـ وهو من أعاظم علماء العامّة ـ في كتاب إكمال الإكمال : واختلف في الله أكبر فقيل: أنّ أكبر بمعنى كبير، وقيل : أنّه على بابه والمعنى أكبر من أن يدرك كنه عظمته .

((الاصل))

٩ـ « ورواه محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد بن عيسى ، عن مروك بن عبيد ،» « عن جميع بن عمير قال: قال أبوعبدالله عليه السلام : أيّ شيء الله أكبر ؟ فقلت: الله » « أكبر من كلّ شيء، فقال : وكان ثَمّ شيء فيكون أكبر منه ؟ فقلت : و ماهو» « قال : الله أكبر من أن يوصف».

((الشرح))

(و رواه) أي روى مضمون الحديث المذكور (محمّد بن يحيى ، عن أحمد

ابن محمّد بن عيسى ، عن مروك بن عبيد ، عن جميع بن عمير قال : قال أبوعبدالله عليه السلام أيّ شيء الله أكبر ؟) الغرض تنبيه المخاطب على الخطاء و إرشادة إلى الصواب (فقلت الله أكبر من كلّ شيء فقال) على سبيل الإنكار (و كان ثَمّ) أي في مرتبة ذاته الحقّة و رتبته السابقة ، أو في الأزل أو في نفس الأمر (شيءٌ فيكون أكبر منه) والحاصل أنّ الله أكبر في مرتبة ذاته و في الأزل و في نفس الأمر ولايصحّ التفسير المذكور أعني من كلّ شيء بوجه من هذه الوجوه ، أمّا على الأوّلين فلأنّه لم يكن في مرتبة ذاته المقدّسة ولا في الأزل شيء حتّى يتصوّر قياسه به و يقع فيه معنى التفضيل ، و أمّا على الآخر فلأنّه تعالى شأنه هو الحقّ الثابت بذاته و في نفس الأمر و كلّ ما سواه فهو باطل صرف و هالك محض بذاته فلاينبغي أن يقاس الحقّ الثابت على الباطل الصرف ويفضّل عليه لانتفاء النسبة بينهما (فقلت فما هو) أي أيّ شيء الله أكبر (قال:الله أكبر من أن يوصف) لأنّه محرّم على نوازع ثاقبات الفطن توصيفه و على عوامق نافذات الفكر تكييفه ، و على غوايص سابحات النظر تصويره، و على لطايف الأوهام تكنيه ، وعلى ثواقب الأفهام أن تستغرقه ، و على مشاعر الأذهان أن تمثّله قد يئست عن الإحاطة به طوامح العقول ونضّت عن الإشارة إليه بحار العلوم.

((الاصل))

١٠_ عليّ بن إبراهيم ، عن محمّد بن عيسى بن عبيد ، عن يونس ، عن هشام « ابن الحكم قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن سبحان الله فقال : أنفه لله» .

((الشرح))

(عليٌّ بن إبراهيم ،عن محمّد بن عيسى بن عبيد ، عن يونس ، عن هشام بن الحكم« قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن سبحان الله فقال: أنفة لله) أنف من الشيء يأنف من باب علم أنفاً وأنفة بفتح الهمزة والنون فيهما إذااستنكف عنه و كرهه وشرف

نفسه عنه والمعنى استنكافه تعالى عمّا لايليق به و تنزّهه عمّا لايجوز له وتقدّسة عن كلّ ما يغاير ذاته و هو عبارة عن التنزيه المطلق.

((الاصل))

١١ـ « أحمدبن مهران ، عن عبدالعظيم بن عبدالله الحسني ، عن عليّ بن »
« أسباط ، عن سليمان مولى طربال عن هشام الجواليقي قال : سألت أبا عبـدالله »
« عليه السلام عن قول الله عزّوجلّ : « سبحان الله » ما يعني، به ؟ قال تنزيهه.»

((الشرح))

(أحمدبن‌مهران، عن عبدالعظيم بن عبدالله‌الحسني، عن عليّ بن أسباط،عن سليمان مولى طربال ، عن هشام الجواليقي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله سبحان الله ما يعني به،قال: تنزيهه) عن النقايص والمعايب و غيرهما ممّالايليق بجناب الحقّ و ساحة القدس مثل الضدّ والندّ والشريك والنظير والتشابه بالخلق والاتّصاف بالصفات و التكيّف بالكيفيّات و إنّما حذف متعلّق التنزّيه للدّلالة على التعميم.

((الاصل))

١٢ـ « عليّ بن‌محمّد، و محمّدبن الحسن ، عن سهل بن زياد ؛ و محمّدبن يحيى ،»
« عن أحمدبن محمّدبن عيسى جميعاً ، عن أبي هاشم الجعفري قال : سألت أباجعفر»
« الثاني عليه السلام: مامعنى الواحد ،فقال: إجماع الألسن عليه بالوحدانيّة كقوله»
« تعالى ، « لئن سألتهم من خلقهم‌ليقولنّ‌الله».

((الشرح))

(عليّ بن محمّد ؛ و محمّدبن الحسن ، عن سهل بن زياد ؛ و محمّدبن يحيى ، عن أحمدبن محمّدبن عيسى جميعاً ، عن أبي هاشم الجعفري قال : سألت أباجعفر الثاني

عليه السلام ما معنى الواحد) سأل عن تفصيل معناه و تفسير مغزاه (فقال : إجماع الألسن عليه بالوحدانيّة) (١) أي تفرّده بالالهيّة و وجوب الوجود وسائر ما يختصّ به و إنّما أجاب بالمشتقّ منه مع أنّ السؤال عن المشتقّ لأنّ المشتق لا يمكن معرفته إلّا بمعرفة المشتقّ منه، والمراد بإجماع الألسن إجماع الألسن المقاليّة على سبيل الاختيار والاضطرار أو إجماع الألسن الحاليّة بنطق العجز والافتقار (كقوله: ولئن سألتهم من خلقهم ليقولنّ الله) انطباقه على الاحتمال الأوّل ظاهر لأنّ الظاهر أنّهم كانوا يقولون ذلك بلسان المقال على تقدير السؤال ، و سرّ ذلك أنّ الله تعالى وهب كلّ نفس قسطاً من معرفته حتّى نفوس الجاحدين له فإنّها أيضاً معترفة بوجوده و وحدانيّته وإيجاده لهم لشهادة أعلام وجوده و آيات صنعه في أنفسهم على ذلك بحيث تحكم صراحة عقولهم بالحاجة إلى صانع حكيم و خالق عليم و تقرّ

---

(١) قوله «اجماع الالسن عليه» هنا مسئلتان الاولى عن معنى الواحد، والثانية الدليل عليه وظاهر السؤال أنه عن المعنى وتفسير الشارح يدل على أنه بصدد الاستدلال على اثبات هذه الصفة. اشكال آخر و هو أن اتفاق العقول و اجماع الالسن على وجود الله تعالى ليس دليلا على وحدته كيف و أكثر الناس مشركون و ليس من شأن الامام الاستدلال على التوحيد باجماع الناس فالاوضح ارجاع الجواب الى بيان معنى الوحدة ليستقيم المعنى ولا يرد عليه الاشكال . وذلك بان يقال ليس معنى الوحدة فى صفته تعالى الوحدة العددية المتبادرة الى الاذهان اذ ليس هو تعالى واحداً من الموجودات حتى يكون له ثان و ثالث بل هو الموجود الحقيقى ليس غيره موجوداً الاغير مستقل بنفسه و حينئذ فيكون معنى الوحدة عين معنى التشخص فان حقيقته تعالى عين حقيقة الوجود والوجود عين التشخص، والتشخص بمعنى عدم احتمال تعدد الافراد لان هذا الاحتمال لا يتطرق الا فى ماهية كلية وليس وجوب الوجود ماهية كلية واذا كان كذلك فلا يمكن أن يشير أحد الى فرد منه و آخر الى فرد آخر، بل كل الناس يشير الى فرد واحد كما فى كل مشخص ألا ترى أن المسيح (ع) رجل متشخص بعينه فكل من تلفظ بلفظ المسيح اراد ذلك الواحد بعينه بخلاف ما اذا تلفظ بلفظ النبى فانه يمكن أن يريد أحد به موسى (ع) والاخر عيسى (ع) و معنى الوحدة فيه تعالى أنه متشخص بذاته و كل من تلفظ بلفظ الله أو تصور معناه فانما يشير الى ذلك الواحد بعينه و ان كان مشركا. (ش)

باللّسان عند الاضطرار وا لشدائد والكربات كما تشهد به التجربة والآيات والرّوايات و أمّا على الاحتمال الثاني فيحتاج إلى تأويل ذكره بعض المحقّقين وهو أنّهم يقولون ذلك بألسنة مهيّاتهم وإنّيّاتهم الشاهدة على أنفسهم باللّيسيّة والبطلان ، و لخالقهم بالقيّوميّة والسلطان ، و إن أنكرت ألسنة أفواههم وجحدت أفواه جثّتهم.

باب آخر

(وهو من الباب الاول)

(هو من الباب الأوّل) المذكور فيه معاني الأسماء و اشتقاقها .

(إلاّ أنّ فيه زيادة و هو الفرق) تذكير الضمير باعتبار الخبر (ما بين المعاني الّتي تحت أسماء الله و أسماء المخلوقين) ليرتفع الاشتراك المعنوي بينه وبينهم وينتفي التشابه بالكليّة.

((الاصل))

١- « عليُّ بن إبراهيم عن المختار بن محمّد بن المختار الهمداني و محمّد بن الحسن »
« عن عبدالله بن الحسن العلوي جميعاً عن الفتح بن يزيد الجرجاني ، عن أبي- »
« الحسن عليه السلام قال : سمعته يقول : و هو اللّطيف الخبير السميع البصير الواحد »
« الأحد الصمد ، لم يلد ولم يولد و لم يكن له كفواً أحد لو كان كما يقول »
« المشبّهة لم يعرف الخالق من المخلوق ولا المنشىء من المنشأ لكنّه المنشىء »
« فرّق بين من جسّمه و صوّره و أنشأه إذ كان لايشبهه شيء ولايشبه هو شيئاً ؛ قلت : »
« أجل جعلني الله فداك لكنّك قلت: الأحد الصمد وقلت : لايشبهه شيء والله واحدٌ »
« والانسان واحدٌ أليس قد تشابهت الواحدانيّة؟ قال : يا فتح أحلت ثبّتك الله »
« إنّما التشبيه في المعاني ، فأمّا في الأسماء فهي واحدةٌ و هي دالّة على المسمّى »
« و ذلك أنّ الانسان و إن قيل: واحدٌ فانّه يخبر أنّه جثّة واحدة و ليس باثنين »

« والانسان نفسه ليس بواحد لأنّ أعضاءه مختلفة وألوانه مختلفة ومن ألوانه مختلفة »
« غير واحد و هو أجزاء مجزّاة، ليست بسواء، دمه غير لحمه و لحمه غير دمه، وعصبه »
« غير عروقه، وشعره غير بشره، وسواده غير بياضه و كذلك سائر جميع الخلق، »
« فالانسان واحدٌ في الاسم ولا واحد في المعنى والله جلّ جلاله هو واحدٌ لا واحد»
« غيره لا اختلاف فيه ولا تفاوت ولا زيادة ولا نقصان ، فأمّا الانسان المخلوق المصنوع»
« المؤلف من أجزاء مختلفة و جواهر شتّى غير أنّه بالاجتماع شيء واحد قلت :»
«جُعلت فداك فرّجت عنّي فرّج الله عنك ، فقولك: اللّطيف الخبير فسّره لي كما»
« فسّرت الواحد فانّي أعلم أنّ لطفه على خلاف لطف خلقه للفصل، غير أنّي اُحبّ»
« أن تشرح ذلك لي فقال : يا فتح إنّما قلنا: اللّطيف لخلق اللّطيف ولعلمه بالشيء»
« اللّطيف أولا ترى وفّقك الله وثبّتك إلى أثر صنعه في النبات اللّطيف وغير اللّطيف ومن»
«الخلق اللّطيف ومن الحيوان الصغار و من البعوض والجرجس و ما هو أصغر منها»
«مالا يكاد تستبينه العيون بل لا يكاد يُستبان لصغره الذّكر من الاُنثي والحدث المولود»
« من القديم ، فلمّا رأينا صغر ذلك في لطفه و اهتدائه للسفاد والهرب من الموت»
« والجمع لما يصلحه و مافي لجج البحار و ما في لحاء الأشجار والمفاوز والقفار»
« و إفهام بعضها عن بعض منطقها و ما يفهم به أولادها عنها و نقلها الغذاء إليها ثمّ»
« تأليف ألوانها حمرة مع صفرة و بياض مع حمرة و أنّه مالا يكاد عيوننا تستبينه»
« لدمامة خلقها لا تراه عيوننا ولا تلمسه أيدينا علمنا أنّ خالق هذا الخلق لطيف »
« لطف بخلق ما سمّيناه بلا علاج ولا أداة ولا آلة و أنّ كلّ صانع شيء فمن شيء»
« صنع والله الخالق اللّطيف الجليل خلق و صنع لا من شيء».

((الشرح))

(عليّ بن إبراهيم، عن المختار بن محمّد بن المختار الهمداني ، ومحمّد بن الحسن ، عن عبدالله بن الحسن العلويّ جميعاً عن الفتح بن يزيد الجرجاني، عن أبي الحسن عليه السلام) قال : العلامة : الفتح بن يزيد الجرجاني صاحب المسائل لأبي الحسن عليه السلام و

اختلفوا فيه (١) أنّه هو الرِّضا أو الثالث عليهما السلام. والرَّجل مجهول والإسناد إليه مدخول. وقيل: المراد به إمّا الرِّضا عليه السلام كما يلوح من كتاب التوحيد للصدوق وإمّا الثالث كما يلوح من كشف الغمّة.

أقول: وقد نقل الصدوق ـ رحمه الله ـ في كتاب عيون أخبار الرِّضا عليه السلام هذا الحديث بهذا السند عن الرِّضا عليه السلام (قال: سمعته يقول: و هو اللّطيف الخبير) يعني هو اللّطيف بدقائق الأشياء والخبير بحقايقها (السميع البصير) يعني هو السميع للأصوات الخفيّة من الحيوان الصغار في لجج البحار (٢) و بطون القفار و البصير للأشياء الدقيقة ممّا لا يكاد يدرك بلحظ العيون و طرف الأبصار (الواحد الأحد الصمد) يعني هو الواحد المطلق الّذي لا تعدّد فيه ذاتاً و صفة والأحد المستنكف عن الشريك والنظير والصمد الّذي يلوذ به جمع الكاينات ويرجع إليه جميع الممكنات (لم يلد ولم يولد) يعني لم يكن له ولد و زوجة ولم يكن له والد أمّ لتنزّهه عن لواحق الشهوة و توابع الجسم و خواصّ الإمكان و معايب الافتقار وسمات الحدوث (ولم يكن له كفواً أحد) المقصود نفي إمكان وجود الكفو له لا بيان عدم وجوده مع إمكانه (ولو كان كما تقول المشبّهة لم يعرف الخالق من المخلوق ولا المنشي من المنشأ) إذ لو وقع التشابه بين الواجب والممكن فان دخل الممكن في حدّ الواجب لزم أن يكون الممكن واجباً خالقاً و إن دخل الواجب في حدّ الممكن

---

(١) قوله «و اختلفوا فيه» روايته عن الرضا و عن الهادى عليهما السلام ممكن محتمل اذ لا يبعد بقاؤه من زمن الرضا «ع» الى عصر الهادى (ع) و لم يكن الفاصلة بين قتل الرضا (ع) و امامة الهادى (ع) الا عشرين سنة وفتح بن يزيد مجهول الحال و راويه مختار بن محمد بن مختار غير مذكور فى الرجال و انما ذكروا مختار بن بلال أو هلال ابن مختار و أما ابن محمد بن مختار فكان متأخراً عن الشيخ الطوسى (ره) ذكره الشيخ منتجب الدين فى الفهرست و يوجد رواية الفتح بن يزيد عن الرضا صريحاً فى كثير من أبواب الفقه يطلب من مظانه. (ش)

(٢) قوله «فى لجج البحار» فيه تعسف اذ ليس لحيوان الماء صوت. (ش)

لزم أن يكون الواجب ممكناً مخلوقاً، وعلى التقديرين يقع الاشتباه بين الخالق والمخلوق ولم يتميّز أحدهما عن الآخر. وفي كتابي التوحيد و عيون أخبار الرّضا عليه السلام للصدوق رضي الله عنه هكذا « ولم يكن كفواً أحد منشيء الأشياء و مجسّم الأجسام و مصوّر الصور لو كان كما تقول المشبهة » و في العيون « لو كان كما يقولون لم يعرف الخالق من المخلوق ـ إلى آخر الحديث » (لكنّه المنشيء) وحده لا يشاركه في الابداع والانشاء أحدٌ و كلٌّ ما سواه منشأ مخلوقٌ (فرّق بين من جسّمه وصوّره و أنشأه) أي فرّق بين مجعولاته و ميّز بين مخلوقاته بأن جعل بعضها جسماً و بعضها صورة و بعضها غير ذلك ، و ميّز أيضاً بين الأجسام و الصور بحيث لا يشتبه شيء منها بما يماثله من نظايره (إذ كان لا يشبهه شيء ولا يشبه هو شيئاً) «إذ» متعلق بفرّق و ظرف له يعني أنّ الفرق المذكور وقع في وقت لم يكن معه عزّ شأنه في ذلك الوقت شيء حتّى يقع بينهما التشابه والتماثل و إذا لم يكن التشابه واقعاً في ذلك الوقت لا يجوز أن يقع في وقت من الأوقات وإلّا لزم النقص فيه جلّ وعزّ و أنّه محال (قلت : أجل جعلني الله فداك) أجل بفتح الهمزة و الجيم و سكون اللاّم من حروف التصديق لأنّ المخاطب يصدّق بها ما يقوله المتكلّم (لكنّك قلت :الأحد الصمد و قلت : لا يشبهه شيء والله واحد والإنسان واحد أليس قد تشابهت الوحدانيّة ؟)توهّم من قلّة التدبّر أنّ كلامه عليه السلام مشتمل على التناقض، ثمّ الاستفهام إن كان على حقيقته فالأمر فيه سهل لأنّ الغرض منه استعلام مجهول، و إن كان للتقرير أو التوبيخ ففيه سوء أدب بل كفر (قال: يا فتح أحلت ثبّتك الله) أي تكلّمت بالمحال أو هل تحوّلت و انتقلت عن عقيدتك على أن تكون الهمزة للاستفهام والدّعاء بالتثبّت يناسب كلا الاحتمالين (إنّما التشبيه في المعاني) هذا الحصر ممّا اتّفق عليه أرباب العربيّة و أصحاب اللّسان سواء اُريد بالمعاني طرفا التشبيه أو أريد بها الجامع بينهما (فأمّا في الأسماء فهي واحدة وهي دلالة على المسمّى) في بعض النسخ «دالّة» و في بعضها دليل ولا يرد أنّ اشتراك الأسماء يوجب الاشتراك والتشابه في المعنى فإنّ كون كلّ واحد منهما صاحب هذا الاسم و مسمّى به معنى مشترك بينهما فيقع التشبيه بذلك المعنى

لأنّ هذا المعنى أمر اعتباريٌ لاتحقّق له بوجه، و اعتباره و عدم اعتباره لايوجب تغيّر الذّات أصلاً (و ذلك) إشارة إلى ما علم سابقاً وهو أنّه لاتشبيه في المعنى (إنّ الإنسان و إن قيل واحد فإنّه) (١) أي فإنّ القائل (يخبر) بقوله واحد (أنّه جثّة واحدة) الجثّة شخص الإنسان (و ليس باثنين) يعني أنّ الواحد إذا أُطلق على الإنسان يراد به الواحد العددي الّذي هو نصف الاثنين و مبدء الكثرة وجزء لمراتب الأعداد الغير المتناهية ، والمسمّى به بهذا المعنى لاينافيه التركيب و التأليف والتجزئة والايتلاف بمهية وإنّيّة و صفة و كيفيّة و هيئة و أينيّة كماأشار إليه بقوله (و الانسان نفسه ليس بواحد) يعني اسمه واحد لانفسه و شخصه (لأنّ اعضاؤه مختلفة) كالرأس واليد والرّجل والأُذن والأنف إلى غير ذلك (و ألوانه مختلفة) كالبياض و السواد والحمرة والصفرة والكدرة إلى غير ذلك (ومن ألوانه مختلفة غير واحد) في الكلام حذف بقرينة المقام أي و من أعضاؤه وألوانه مختلفة ليس بواحد، كيف (وهو أجزاء مجزّاة ليست بسواء دمه غير لحمه، ولحمه غير دمه، وعصبه غير عروقه، و شعره غير بشرته ، وسواده غير بياضه) إنّما اقتصر على الأعضاء الظاهرة الّتي لاجواز لإنكارها لكون دلالتها على التركيب أظهر وإلاّ فالانسان أيضاً مهيّته غير إنّيّته، و نفسه غير مهيّته، وذاته غير صفاته ، و قواه غير ذاته ، وجنسه غير فصله ، و فصله غير تشخّصاته (و كذلك سائر جميع الخلق) ذكر السائر مع

---

(١) قوله « ان الانسان و ان قيل أنه واحد » الوحدة على أقسام: الاول الواحد المجازى و هو اشتراك الاثنين أو أكثر فى معنى واحد كان يقال الانسان مع الحمار واحد اى متحد فى الحيوانية، والسواد والبياض واحد أى مشتركان فى كونهما عرضاً أو لوناً و يشمل التجانس والتماثل والتساوى و التشابه والتناسب والتوازى و غيرها و هى بالترتيب الاشتراك فى الجنس والنوع والكم والكيف والنسبة والوضع و غيرها وهذه كلها اقسام الواحد المجازى، القسم الثانى الواحد الحقيقى اى الحقيقى بحسب اللغة يشمل الوحدة الحقة أى الواحد الذى صفته عين ذاته و هوالله تعالى والوحدة غير الحقة أى الذى صفته زائدة كالنقطة والواحد العددى والمفارق مما موضوعه لايقبل القسمة و كالجسم الواحد والانسان الواحد مما موضوعه يقبله و فى جميعها شوب كثرة ولو من ماهية ووجود (ش)

الجميع للمبالغة في جريان هذا الحكم في جميع المخلوقات بحيث لا يشذّ منها شيء حتّى البسايط فإنّها أيضاً مركّبة من جنس و فصل و من مهيّة و إنّيّة و صفات و كيفيّة (فالانسان واحد في الاسم ولا واحد في المعنى) لما عرفت أنّه مركّب من الأمور المذكورة فهذا نتيجة للسابق (والله تعالى هو واحد لا واحد غيره) لأنّ الواحد إذا أُطلق عليه سبحانه يراد به أنّه واحد من جميع الجهات لا تركيب فيه ولا تجزئة ولا تأليف من جنس و فصل و مهيّة و إنّيّة وصفة و كيفيّة فهو الواحد الحقيقي الّذي لا تكثّر فيه أصلاً لا في الذّات ولا في مرتبة الذّات ولا بعد الذّات، و هو متفرّد بالواحد بهذا المعنى لا يشاركه أحد من الممكنات إذ شيء منها لا يخلوا من تعدّد وتكثّر، ومن ثمّ اشتهر أنّ عالم الامكان عالم الكثرة، لا يوجد فيه معنى الوحدة أصلاً (لا اختلاف فيه ولا تفاوت) أي لا اختلاف في ذاته لانتفاء التركيب ولا تفاوت بين ذاته و صفاته لانتفاء الزّيادة (ولا زيادة و لا نقصان) لامتناع اتّصافه بالجسميّة والمقدار (فأمّا الانسان المخلوق المصنوع المؤلف من أجزاء مختلفة وجواهر شتّى غير أنّه بالاجتماع شيء واحد) الظاهر أنّ قوله من أجزاء مختلفة متعلّق بالمؤلف و أنّ المؤلف خبر المبتدأ وهو الانسان وأنّ «المخلوق المصنوع» صفة للانسان يعني أن الانسان المخلوق المصنوع مؤلف من أجزاء مختلفة كما عرفت ومن جواهر شتّى وهي الجنس والفصل وغيرهما فليس بواحد في الحقيقة و إنّما صار باجتماع هذه الأجزاء شيئاً واحداً عدديّاً ، و إنّما قلنا الظاهر ذلك لأنّه يحتمل أن يكون متعلّقاً بالمصنوع و يكون المصنوع خبر المبتدأ، و يحتمل أيضاً أن يكون خبر المبتدأ لكنّه بعيد (قلت جعلت فداك فرّجت عنّي فرّج الله عنك) (١) قال الجوهري:

---

(١) قوله «فرجت عنى فرج الله عنك» قوله: «فرج الله عنك» من التحيات فى تعارف الناس ولم يقصد به غيره . وهذا الذى اختلج فى ذهن السائل واستشكله حتى رفعه الامام (ع) هو الذى يختلج فى ذهن أكثر الناس لاشتباه الاشتراك بالتشكيك ولا يسهل عليهم تصور معنى واحد مختلف الافراد فى الكثرة والقلة كما ترى فى اختلاف المتأخرين فى الصحيح والاعم و تصوير الجامع فى الاصول كالصلوة مختلف أفرادها فى كثرة الاجزاء والشرائط و قلتها بحسب اختلاف الحالات فى السفر والحضر والصحة والمرض وواجد الماء وفاقده‌ها، فمفهومها

الفرج من الغمّ تقول فرّج الله غمّك تفريجاً و كذلك فرج الله غمّك يفرج بالكسر فعلى هذا يجوز في فرجت وفرج الله التخفيف والتشديد والمفعول محذوف للدّلالة على التعميم (فقولك اللّطيف الخبير فسّره لي كما فسّرت الواحد)(١)على وجه

مشكك و ان كان واحداً وليس مشتركاً لفظياً لمفاهيم متكثرة، و كذلك الواحد يطلق على الله تعالى و على الممكنات و ليس مشتركا لفظياً و ان كان مشككاً فبين الامام (ع) الفرق بين الاشتراك والتشكيك والحق انها مشتركة معنى و ان اختلفت مصاديقها و نقل الشارح القزوينى عن المحدث الاسترآبادى أنها مشتركة لفظاً و ليس بشيء و سيجى لذلك تتمة فى شرح الحديث اللاحق انشاءالله عند اختيار الشارح الاشتراك اللفظى.(ش)

(١) قوله «اللطيف الخبير فسره لى » يعلم من ذلك أن الغرض من تفسير هذه الاسماء دفع ما يوهم التشبيه و أن لا يعتقد فى الله تعالى صفات الاجسام على ما كان عليه أهل الحشو أصحاب الحديث من العامة على مقتضى جمودهم على حمل الالفاظ على الظاهر المتبادر منها كما هو دأبهم والفرق بين ما يتعلق بالعمل و بين ما يتعلق بالتوحيد و امثاله ان ظاهر الالفاظ فى الفروع والتكاليف حجة بخلاف التوحيد وأمثاله اذ يستحيل على الحكيم تعالى فى الفروع أن يأمر عباده بالفاظ لا يفهمون معناها حتى يمتثلوا أو يدل ظاهرها على خلاف مراده بخلاف ما لا يتعلق بالتكليف والعمل اذ لا يستحيل أن يريد بالالفاظ خلاف ظواهرها و يؤخر بيانها الى وقت آخر وقال علماؤنا فى التكاليف أيضاً لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة و يجوز تأخيرها عن وقت الخطاب وعليهذا فما لا يتعلق بالعمل يجوز تأخير بيانه مطلقاً اذ ليس فيه وقت حاجة الى العمل و على الناس أن يعترفوا بمفادها الواقعى اجمالا و لذلك ترى أن تفسير الاسماء غير متواتر من صدر الاسلام عند جميع فرق المسلمين كتواتر تفسير الصلوة والصوم والحج وكان أكثرهم لا يعرفون معانى الواحد واللطيف و غيره من الصفات ، و أما الشارح المولى خليل القزوينى فقال: الغرض من هذا الحديث رد اليهود والفلاسفة والزنادقة و بنى العباس و بيان أن فاعل النفوس الناطقة و ما تحت فلك القمر هو الله تعالى اللطيف الخبير و ليس له كفو و نظير و أما هؤلاء فقد أثبتوا التجرد لغير الله تعالى ونفوذ الارادة و قالوا ان فاعلنا مجرد صادر بالايجاب من مجرد . . . . الى آخر ما قال.

وفيه أن اليهود لم يعهد منهم القول بالايجاب بل الله تعالى فى مذهبهم فاعل مختار*

أزال الشبهة عنّي و انشرح بذلك صدري (فإنّي أعلم) على سبيل الإجمال (أنّ لطفه على خلاف لطف خلقه) الّذي هو رقّة القوام أو صغر الحجم أو عدم اللّون أو التلّطف في الأمر والرّفق المستندين إلى لين الطبيعة (للمفصل) بالصاد المهملة أي للفرق الظاهر بينه و بين خلقه فلايجوز أن يكون لطفه كلطفهم وفي بعض النسخ «للفضل» بالضاد المعجمة أي للفضل له سبحانه على خلقه (غير أنّي اُحبّ أن تشرح ذلك لي، فقال : يافتح إنّما قلنا : اللّطيف للخلق اللّطيف) الخلق مصدر بمعنى الإيجاد واللّطيف صفة له يعني إنّما قلنا الله تعالى: إنّه لطيف للإيجاد اللّطيف وإنّما وصف الإيجاد باللّطيف باعتبار تعلّقه بشيء لطيف ولو لم يكن الخلق مصدّراً بحرف التعريف و كان مضافاً إلى اللّطيف إضافة المصدر إلى المفعول كما وقع في كتاب عيون أخبار الرّضا عليه السلام حيث قال: « إنّما قلنا اللّطيف لخلق اللّطيف » لكان أظهر في إفادة المقصود ، ويحتمل أن يكون الخلق بمعنى المخلوق يعني إنّما قلنا: إنّه تعالى لطيف لمكان المخلوق اللّطيف، و محصل الاحتمالين أنّه لطيف باعتبار أنّه خلق

☆خلق السموات والارض بارادته، و أما بنوالعباس فمقتضى التدبر و الاعتبار أنهم كسائر الناس من بنى عقيل وبنى تميم وبنى يشكر كان فيهم من العقايد ما كان فى غيرهم لم يختصوا بمذهب و لعل بعضهم كانوا على مذهب الزنادقة و بعضهم على مذهب أهل السنة أوالشيعة، و أما الزنادقة فما كانوا يعترفون بموجود مجرد على ما مر لا بوجود الواجب تعالى ولا العقل ولا النفس ولم يقولوا بايجاب فى العلة والمعلول أصلا بل باختلاط النور والظلمة بالبخت و الاتفاق ولايناسب هذاالحديث أقوالهم البتة، و أما الفلاسفة فليسوا على مذهب واحد بل بعضهم سنى و بعضهم شيعى وبعضهم ملحد وكثير منهم من النصارى أواليهود أو المشركين و انهم وان اعتقدوا تجرد النفوس والعقول ولكن ليس فى الحديث اشارة الى اعتقادهم أصلا و ليس من مذهبهم الايجاب والاضطرار فى واجب الوجود ولافى العقول و انما استفاد الشارح المذكور ذلك بقياس رتبه فى ذهنه من الشكل الثانى هكذا: واجب الوجود علة تامة ولاشىء من الفاعل المختار بعلة تامة انتج واجب الوجود ليس بفاعل مختار. والكبرى ممنوعة اذ لايمتنع أن يريد الفاعل المختار صدور الفعل عنه دائماً وانحصار العلة التامة فى الفاعل غير الشاعر لفعله المضطر فيه ممنوع جداً. (ش)

خلقاً لطيفاً مع جميع مايحتاج إليه في نشوه و بقائه من القوّة السامعة والباصرة و اللاّمسة و غيرها من القوى الظاهرة و الباطنة و أودع جميع ذلك فيه مع صغر حجمه بحيث لاتستبينه أحداق العيون و نواظر الأبصار (لعلمه بالشيء اللّطيف) الظاهر أنّه تعليل ثان لتسميته تعالى باللّطيف و في بعض نسخ هذا الكتاب وفي كتاب عيون أخبار الرّضا عليه السلام «ولعلمه» بالواو و هو الأظهر و إنّما قلنا الظاهر ذلك لأنّه يحتمل أن يكون تعليلاً لتسميته تعالى بالخبير لأنّ السائل سأله عن تفسير اللّطيف الخبير جميعاً ، إلاّ أنّ هذا الاحتمال بعيد نظراً إلي ظاهر قوله عليه السلام : « إنّما قلنا اللّطيف » حيث لم يذكر الخبير ، اللّهم إلاّ أن يقال : اكتفى بذكر اللّطيف عن ذكر الخبير تعويلاً على قرينة السؤال ، ولمّا أشار بقول كلّي على سبيل الاجمال (١) إلى أنّه تعالى لطيف باعتبار خلقه خلقاً لطيفاً و علمه بالخلق اللّطيف أراد أن ينبّه على ذكر بعض مخلوقاته اللّطيفة على سبيل التفصيل ويبين لطف صنعه في صغر ما خلقه و أحكم خلقه و أتقن تركيبه و فلق سمعه و بصره و سوّى عظمه و بشره على غاية صغره فقال (أولاترى) بالواو في أكثر النسخ و في بعضها ألاترى بدونها (وفّقك الله و ثبّتك) حذف متعلّق الفعلين للدلالة على تعميمه و شموله للخيرات كلّها (إلى أثر صنعه في النبات اللّطيف و غير اللّطيف) قد ذكرنا في المجلد الأوّل من جملة ذلك الاثر ما دلّ على كمال علمه تعالى سبحانه بالاشياء الدّقيقة والأمور الخفيّة و من أراد الاطّلاع عليه على وجه أكمل فليرجع إلى كتاب توحيد المفضّل المنقول عن أبي عبدالله عليه السلام (ومن الخلق اللّطيف و من الحيوان الصغار) الصغار بالضمّ الصغير قال الجوهري صغر الشيء فهو صغير وصغار بالضم (و من البعوض) البعوض البقّ والواحدة البعوضة (و الجرجس) بكسر جيمين

---

(١) قوله «على سبيل الاجمال» وهذا الاعتقاد الاجمالى كاف فى تفاصيل أصول الدين اذلم يكن الراوى قبل أن يجيب الامام (ع) و يفسر له معنى اللطيف ضالا بسبب اجمال الاعتقاد وانما زادت معرفته بسبب التفسير ، وكذا التكليف فى جميع مايشتبه على الانسان من تفاصيل المبدء والمعاد وجب عليه الاعتراف به اجمالا وايكال تفسيره وحقيقته الى أهله والى أن يحين حينه .(ش)

بينهما راءساكنة لغة في القرقس و هو البعوض الصغارفذكره بعد البعوض من باب ذكر الخاصّ بعد العامّ (وما هو أصغر منها مالايكاد تستبينه العيون (١) بل لايكاد يستبان لصغره) الموجب لخفاء الامتيازو تقارب الجثث (الذّكر من الاُنثى والحدث المولودمن القديم) الحدث بالتحريك الحادث و ذلك لغاية صغر القديم بحيث يكون الحادث مثله في الجثّةفلايتميّز عنه (فلمّا رأيناصغر ذلك في لطفه) أي فلمّارأينا صغر جسمه مع لطف هيئته الّتي عليها صورته و صورةأعضائه، ففي بمعنى مع ، و يحتمل الظرفيّة أيضاً (و اهتداءه) عطف على صغر ذلك أو على لطفه (للسفاد) أي نزوالذّكر على الاُنثى قضاء للشهوة و طلباً للذّة (والهرب من الموت) وما ذلك إلاّ لأنّ له قوّة مدركة للموت والحيوة و منافعهما و مضارّهما ولايعلم قدر

(١) قوله «مالايكاد يستبينه العيون» لماكان الغرض تفهيم معنى اللطيف للمخاطب و الواجب الاستشهاد بحيوان يعترف بوجوده ، ذكر(ع) أولا من الحيوان الصغار مارآه المخاطب وكان من غاية الصغر بمثابة يقرب من أن لايرى وقد ثبت فى زماننا بمنظارات مكبرة وجودحيوان لايرى بالبصر اصلا (غير مايسمى بالميكروب والجراثيم وويروس مماهو من خلية واحدة) بل حيوان تام ذى رأس و بدن و جوارح واشار اليه (ع) بعدذلك بقوله لاتراه عيوننا ومنه عامل الجرب فى الانسان والحيوان وذكر الطنطاوى فى المجلد الخامس والعشرين فى الصفحة ١٣٦ هذاالحيوان قال هى نوع من العنكبوت فلماترى بالعين المجردة وهذه تحدث تحت الجلد ثلمةتكون سبباً للمرض الذى ذكرناه ولقد كان الناس من قبل يظنون أن ذلك المرض الجلدى ليس له سبب من خارج، ولقد ثبت الان ثبوتاً قاطعاً أن سبب ذلك المرض انماهو وجود هذه الحشرة تحت الجلد. ان دلك محل المرض الذى فتكت به تلك الحشرة بمايسمى مرهم الكبريت أودهن الكبريت كاف لطردذلك المرض انتهى. وماذكره من العلاج بالكبريت مأخوذ من القدماء وان نسبه الطنطاوى الى الطب الجديد وخطأ السابقين فقد عدالشيخ فى القانون من خواص الكبريت قلعه للجرب بالجملة هذا حيوان كامل من جنس العناكب رأيت تصويره منه ذكر وانثى وله رأس وأرجل ويسفد و يبيض فى النقب الذى يحفره على جلد الانسان وكثير من الحيوانات ومعذلك لايرى بالبصر لصغره وربمايجتمع من ضم خمسة من أفرادها ميليمتر واحد. (ش)

تلك القوّة و قدر محلها إلاهو (والجمع لما يصلحه) يجمع في الحرّ للبرد و في الصيف للشتاء و في أيّام تمكنّه من الحركة لأيّام عجزه عنها ، و هو عارف بقوانين معاشه و نظام أحواله و تدبير وجوده و تحصيل بقائه (و ما في لجج البحار)عطف علي ما يصلحه لبيانه و تفسيره ، وفي كتاب عيون أخبار الرّضا عليه السلام « ممّا في لجج البحار » و هو الأظهر في البيان و عطفه على صغر ذلك أيضاً محتمل (ومافي لحاء الأشجار) اللّحاء بالكسر والمدّ قشرالشجر (والمفاوز والقفار) فكلٌّ وإن كان في غاية الصغر و نهايةالضعف و كمال دقّة مايقوم به شخصه من العظام والعصب والأوتار (١) والعروق والرّباطات و غير ذلك من الأجزاء والاعضاء الّتي لايعلم تشريحها إلاّهو، يطلب رزقه وما يصلح به أمره بإعلام إلهيّ و إلهام ربانّيحيث هيّأله الصانع القدير و قدّر له العليم الخبير (و إفهام بعضها عن بعض منطقها)(٢)

(١) قوله «من العظام والعصب والاوتار » اختص المفسر الطنطاوى بذكر تفاصيل هذه الامور ومن أراد الاطلاع عليها فعليه بتفسيره وقد اورد فى تفسير سورةالنمل الصفحة ١٥٤ وما بعدها من المجلد الثالث عشر فىوصف عين النملة ماحاصله ان لها خمسة أعين ثلاث بسيطةفى مقدم الرأس و اثنتين مركبتين كل واحدة منمائتى عين علىجانبى الرأس و كل واحدة من هذه الاربعمائة تتركب من قرنية و حولها اهداب و تحت القرنية مخروط تحته العدسية كالبلور(وهىالتى نسميها الرطوبة الجليدية و فى اصطلاح العامةانسانالعين) الى غير ذلك من النسوج كالشبكيةوالغشاءات الفاصلة بين كل واحدة واخرى و اعصاب يصل العين بالدماغ ليدرك الحيوان فماترى فىصغر هذه الاعضاء معأن مجموع الاربعمائةلاترى بالبصر لغاية صغرها (ش)

(٢) قوله « و افهام بعض عن بعض منطقها » و ذكر الطنطاوى تفصيلا فىحياةالنمل الاجتماعية و منطقها و تربية صغارها لانسطيع نقلها تفصيلا ومما قال أن الملكة اذاباضت تتجمع النملات العاملات حولها و تحمل البيوض بأفواهها و تمضى بها الى المكانالدافى الذى أعدته لها و هناك تشرع تعرف البيوض بحسب حجمها فتضع الكبيرات فى صف و الصغيرات فى صف و متى نفقت بيوضها و خرجت تضعها العاملات فى شكل دائرة و تجعل رؤوسهاالى خارج الدائرة لكى تسهل عليها تغذيتهـا، ثم ان المربيات تبالغ فى تنظيف *

الإفهام إمّا بكسر الهمزة أو بفتحها ولفظة «عن» وفهم بعض منطقها كمافي كتاب العيون يرجّح الثاني وضمير «منطقها» يعود على الأوّل إلى البعض الأوّل وعلى الثاني إلي البعض الثاني، والتأنيث باعتبار إرادة البعوضة أو الحيوانات و المراد بمنطقها إمّا مادلّ على مطالبها و مقاصدها من الحركات و الاشارات و الأصوات علي سبيل الاستعارة ، أو المراد به النطق الحقيقي المشتمل على الصوت والتقطيع ويؤيّد الثاني ظاهر قوله تعالى «و إذ قالت نملة يا أيّها النمل ادخلوا مساكنكم لايحطمنّكم سليمان و جنوده » (وما يفهم به أولادها عنها) من الحركات والرّموز الخفيّة الّتي ألهمها الصانع الخبير(و نقلها الغذاء) بالمناقير والأفواه والأنياب (إليها) أي إلى أولادها قبل استكمالها تعطّفاً بها وتحنّناً عليها (ثم تأليف ألوانها)

---

*أوكارهاولاسيما أوكارالصغار و تضع فيعشوش الصغار نوعاً من الاسفنج تصنعه من المواد الناعمة المختلفة فمتى اتسخت خراطيم النملات و علق الوحل على افواهها تسرع المربيات الى هذاالاسفنج و تمسكه و تمسح بهافواه الصغيرات و خراطيمهاانتهى. و حكى فى الصفحة ١٤٤ قصة حرب وقعت بين قريتين من قرى النمل بينهما مستنقع ماء صغير والقيعليهخشبة صارت كالجسر وكان من حكاية حربهم ان نملة من احدى القبيلتين خرجت فرأت صفوف اخرى قادمة تتدفق على الجسر فاسرعت الى عشها و أبلغت الخبر الى قبيلتها فما لبثتهذه ان خرجت أيضاً صفوفاً للقتال و جرت المعركة الهائلة دامت أربعة أيام بلياليها و فى خلالها حدثتهدنة بضع ساعات والظاهر أن نملةلم تستطع ضبط غضبها فخرقت شروطالهدنة و استؤنفت المعركة ثانياً وشوهد عددعديد من الجرحى تنتفض فى مصارعها واماالقتيلات فكانت مطروحة فيمصارع مختلفة بلاحراك . انتهى. بتلخيص وأورد فى الصفحة ١٦٣ رسم منازلها و صورة البيوت والحجرات و مخازن الاقوات والغرف المعدة لتربية الصغاروجمع البيوض و جبانة لدفن الموتى فان النمل تدفن اجساد موتاها.

ولايخفى أن هذه الحياة الاجتماعية لايمكن الا بأن يفهم بعضها مايريده الاخر قال ان ذلك بتبادل الخواطر و يحدث بين أفكارهما تيار نظير التلغراف اللاسلكى وقال: أن السبب فى ضعف هذه الملكة فى الانسان هو عدم استعمالها بعد أن تمكن من الكلام و الخطابة . (ش)

عطف على صغر ذلك و«ثمّ» لمجرّد التفاوت في الرّتبة فإنّ تأليف الالوان واشرابها و إظهار كلّ واحد منها مع كمال الاختلاط من أعظم أدلّة على كمال لطف الصانع و علمه بدقائق الأشياء (حمرة مع صفرة و بياض مع حمرة) حمرة بالجرّ بيان للألوان أي ثمّ تأليف حمرة مع صفرة، و بالرّفع خبر مبتدأ محذوف و هو الضمير الرّاجع إلى الألوان و ما بعدها صفة لها ، و في كتاب العيون «حمرة مع صفرة و بياضاً مع خضرة» بنصب بياضاً فوجب نصب حمرة أيضاً بتقدير أعني أو على أنّها حال من الألوان (و أنّه مالايكاد عيوننا تستبينه) و أنّه بفتح الهمزة و تشديد النون عطف على «صغر ذلك » و قال بعض الأفاضل : و انه بسكون النون و فتح الهاء أمرٌ من نهى ينهي والموصول منصوب على المفعوليّة وعبارة عن الأجزاء و المعنى اُسكت عمّا لاتدركه عيوننا من أجزائها و تأليف بعضها مع بعض شبّه السكوت عن الشيء بالنهي عنه في عدم اجرائه على اللسان والامر بالسكوت عنه لعدم إمكان تفصيله (لدمامة خلقها) الدّمامة بفتح الدّال المهملة الحقارة والدّميم كأمير الحقير و تذكير ضمير الموصول تاره و تأنيثه اُخرى باعتبار اللفظ والمعنى (لا تراه عيوننا ولاتلمسه أيدينا) لأنّ صغر الحجم و حقارة المقدار على وجه الكمال أخرجه من أن تدركه العين أو تناله اليد« ولاتراه» إمّا استيناف أو بمنزلة إضراب عن قوله « لايكاد » و نصبه على الحال بعيد لعدم ظهور عامل له (علمنا)جواب لمّا (أنّ خالق هذا الخلق) الّذي أقامه على قوائمه و بناه على دعائمه مع حقارة بنيته و لطافة هيئته و ركّب فيها من لطائف الصنعة و أودعها من طرائف الحكمة ماعرفت (لطيف لطف بخلق ما سمّيناه) أي رفق به و دقّق خلقه و علم دقائق مصالحه وأعطاه مايليق بحاله من الحقير والنفير (بلاعلاج) أي بلا مباشرة بالأعضاء و الجوارح أو بلاتجربة و لامزاولة ولاتدريج ، تقول : عالجت الشيء معالجة و علاجاً إذا زاولته ومارسته (ولا أداة ولا آلة) العطف للتفسير قال الجوهري: الأداة الآلة ويحتمل أن يراد بالاداة الاداة البدنيّة مثل القوى الجسمانيّة و بالآلة الآلة الخارجية كالمنشار والمنحت وغيرهما ممّا يحتاج إليه الصانع الزّماني

و يحتمل أيضاً أنّ يراد بالآلة المادّة والمدّة و بالأداة الصفة الزايدة و عدم استناد فعله تعالى إليهما على جميع التقادير ظاهر لأنّهما من الامور الحادثة المتعلقة بأمر حادث لايتمّ فعله إلاّ بها و يفتقر في كماله إليها والله جلّ شأنه قديم كامل في ذاته و فعله لايفتقر إلى شيء أصلاً (و إنّ كلّ صانع شيء فمن شيء صنع والله الخالق اللّطيف الجليل خلق وصنع لامن شيء) أشار بذلك إلى الفرق بين الصانع الحادث الناقص في حدّ ذاته و بين الصانع القديم الكامل في مرتبة ذاته الحقّة القدّوسيّة بأنّ الأوّل كما هو نفسه زمانيّ و ماديّ ومدّيّ و آلي كذلك فعله و صنعه زماني و ماديّ و مدي و آلي لاستحالة أن يفعل هو بلاعلاج ولامزاولة ولاأداة ولا آلة ولامادة ولامدّة شيئاً، و أمّا الثاني فكما أنّ ذاته الحقّة منزّهة عن جميع النقايص و الافتقار كذلك صنعه للمجعولات الماديّة و فعله للمخلوقات المدّيّة منزّه عن النقص والافتقار(١) إلي العلاج والأداة والآلة والمادّة والمدّة سبحان من إذا أراد شيئاً يقول له كن فيكون.

فإن قلت : عطف قوله « و إنّ كلّ صانع شيء » على جواب لمّا يشعر بأنّ هذا أيضاً علمناه من السابق و ليس في السابق ما يدلّ عليه فماوجه ذلك ؟ قلت: الوجه فيه أنّا إذا علمنا من السابق أنّ الصانع الحقّ لطيف بالمعنى المذكور فقد علمنا أنّ كلّ صانع غيره ليس بلطيف بذلك المعنى لاستحالة وقوع التشابه بينهما في أمر من الأمور فقد دلّ السابق التزاماً على أنّ كلّ صانعٍ غيره تعالى فمن شيء صنع .

((الاصل))

٢- « عليّ بن محمّد مرسلاً عن أبي الحسن الرّضا عليه السلام قال : قال : إعلم »

---

(١) قوله «عن النقص والافتقار » اذا كان صنعه من شيء لزم وجود شيء كالمادة قبل وجوده تعالى أو معه و هو يستلزم كون المادة واجب الوجود بالذات، و يلزم منه تعدد الواجب و هو باطل فلابد أن يكون المادة مخلوقة ولايجوز أن يكون صنعه تعالى عن شيء. (ش)

« علّمك الله الخير أنّ الله تبارك و تعالى قديمٌ والقدم صفته التي دلّت العاقل على »
« أنّه لاشيء قبله ولا شيء معه في ديموميّته فقد بان لنا باقرار العامّة معجزة »
« الصفة أنّه لاشيء قبل الله ولاشيء مع الله في بقائه ، و بطل قول من زعم أنّه كان »
« قبله أو كان معه شيء و ذلك أنّه لوكان معه شيء في بقائه لم يجز أن يكون »
«خالقاً له لانّه لم يزل معه ، فكيف يكون خالقاً لمن لم يزل معه ولو كان قبله »
« شيء كان الاوّل ذلك الشيء لاهذا وكان الاوّل أولى بأن يكون خالقاً للأوّل »
« ثمّ وصف نفسه تبارك و تعالى بأسماء دعا الخلق إذ خلقهم و تعبّدهم و ابتلاهم »
« إلى أن يدعوه بها فسمّى نفسه سميعاً ، بصيراً ، قادراً ، قائماً ، ناطقاً ، ظاهراً ، »
« باطناً ، لطيفاً ، خبيراً ، قويّاً ، عزيزاً ، حكيماً ، عليماً و ما أشبه هذه الاسماء، »
« فلمّا رأى ذلك من أسمائه القالون المكذّبون وقد سمعونا نحدّث عن الله أنّه »
« لاشيء مثله ولا شيء من الخلق في حاله قالوا : أخبرونا إذا زعمتم أنّه لامثل »
« لله ولا شبه له ، كيف شاركتموه في أسمائه الحسنى فتسمّيتم بجميعها ؟ فانّ في »
« ذلك دليلاً على أنّكم مثله في حالاته كلّها أو في بعضها دون بعض إذ جمعتم »
« الاسماء الطيّبة؛ قيل لهم: إنّ الله تبارك و تعالى ألزم العباد أسماء من أسمائه على »
« اختلاف المعاني و ذلك كما يجمع الاسم الواحد معنيين مختلفين والدّليل على »
« ذلك قول الناس الجائز عندهم الشائع و هو الذي خاطب الله به الخلق فكلّمهم »
« بما يعقلون ليكون عليهم حجّة في تضييع ما ضيّعوا فقد يقال للرّجل : كلبٌ »
« و حمار ، و ثورٌ ، و سكرة ، و علقمة ، و أسدٌ كلّ ذلك على خلافه وحالاته »
«لم تقع الاسامي على معانيها التي كانت بنيت عليه ، لانّ الانسان ليس بأسد ولا »
« كلب فافهم ذلك رحمك الله، وإنّما سمّي الله تعالى بالعلم بغير علم حادث علم به »
«الاشياء، استعان به على حفظ ما يستقبل من أمره والرويّة فيما يخلق من خلقه و »
« يفسد ما مضى ممّا أفنى من خلقه ممّا لولم يحضره ذلك العلم و يغيبه كان »
« جاهلاً ضعيفاً ، كما أنّا لو رأينا علماء الخلق إنّما سمّوا بالعلم لعلم حادث إذ »
«كانوا فيه جهلة و ربّما فارقهم العلم بالاشياء فعادوا إلى الجهل . و إنّما سمّي الله »

« عالماً لأ نّه لايجهل شيئاً. فقد جمع الخالق والمخلوق اسم العالم واختلف المعنى»
« على مارأيت، و سمّي ربّنا سميعاً لابخُرتٍ فيه يسمع به الصوت ولايبصر به كما»
« أنّ خرتنا الذي به نسمع لانقوى به على البصر و لكنّه أخبر أنّه لايخفى عليه»
« شيء من الأصوات، ليس على حدّ ماسمّينا نحن، فقد جمعنا الاسم بالسمع و »
« اختلف المعنى وهكذا البصر لابخرت منه أبصر كما أنّا نبصر بخرت منّا لاننتفع»
« به في غيره ولكنّ الله بصيرٌ لايحتمل شخصاً منظوراً إليه، فقد جمعنا الاسم و »
« اختلف المعنى، و هو قائم ليس على معنى انتصاب و قيام على ساق في كبد »
« كما قامت الأشياء ولكن قائم يخبر أنّه حافظٌ كقول الرّجل القائم »
« بأمرنا فلانٌ . والله هوالقائم على كلّ نفس بما كسبت. و القائم أيضاً في »
« كلام النّاس: الباقي. والقائم أيضاً يخبر عن الكفاية كقولك للرّجل : قم بأمر»
« بني فلان أي اكفهم. والقائم منّا قائم على ساق، فقد جمعنا الاسم و لم نجمع »
« المعنى، و أما اللّطيف فليس على قلّة و قضافة و صغر ولكن ذلك على النفاذ »
«في الأشياء والامتناع من أن يُدرك، كقولك للرّجل: لطُف عنّي هذا الأمر و »
« لطف فلان في مذهبه و قوله يخبرك أنّه غمض فيه العقل وفات الطلب و عاد »
« متعمّقاً متلطّفاً لايُدركه الوهم فكذلك لطف الله تبارك و تعالى عن أن يُدرك »
» بحدّ أو يُحدَّ بوصفٍ واللّطافة منّا الصغر والقلّة، فقد جمعنا الاسم و اختلف »
« المعنى، و أمّا الخبير فالذي لايعزب عنه شيء ولايفوته ليس للتجربة ولاللاعتبار»
« بالأشياء فعند التجربة والاعتبار علمان ولولاهما ما علم لأنّ من كان كذلك »
« كان جاهلاً ، والله لم يزل خبيراً بمايخلق والخبير من النّاس المستخبر عن جهل»
« المتعلّم، فقد جمعنا الاسم و اختلف المعنى، و أمّا الظاهر فليس من أجل أنّه»
« علا الأشياءِ بركوب فوقها وقعود عليها و تسنّم لذراها ولكن ذلك لقهره ولغلبته»
« الأشياء و قدرته عليها كقول الرّجل: ظهرتُ على أعدائي و أظهرني الله على »
« خصمي، يخبر عن الفلج والغلبة، فهكذا ظهور الله على الأشياء، و وجه آخر أنّه»
« الظاهر لمن أراده ولايخفى عليه شيء و أنّه مدبّر لكلّ مابرأ فأيّ ظاهر أظهر »
« و أوضح من الله تبارك وتعالى، لأنّك لاتعدم صنعته حيثما توجّهت وفيك من آثاره»

« ما يغنيك والظا هرمنّا البارز بنفسه والمعلوم بحدّه، فقد جمعنا الاسم ولم يجمعنا»
« المعنى، و أمّا الباطن فليس على معنى الاستبطان للأشياء بأن يغور فيها ولكن»
« ذلك منه على استبطانه للأشياء علماً و حفظاً و تدبيراً، كقول القائل: أبطنته »
« يعني خبّرته وعلمتُ مكتوم سرّه والباطن منّا الغايب في الشيء المستتر وقد»
« جمعنا الاسم واختلف المعنى، و أمّا القاهر فليس على معنى علاج ونصب واحتيال»
« و مداراة و مكر، كما يقهر العباد بعضهم بعضاً والمقهور منهم يعود قاهراً والقاهر»
« يعود مقهوراً ولكن ذلك من الله تبارك و تعالى على أنّ جميع ما خلق ملبّس به»
« الذلّ لفاعله و قلّة الامتناع لما أراد به لم يخرج منه طرفة عين أن يقول له كن»
«فيكون، والقاهر منّا على ما ذكرتُ ووصفت، فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى، و»
« هكذا جميع الأسماء و إن كنّا لم نستجمعها كلّها فقد يكتفي الاعتبار بما »
« ألقينا إليك. والله عوننا و عوننا في إرشادنا و توفيقنا».

((الشرح))

(عليّ بن محمّد مرسلاً ، عن أبي الحسن الرّضا عليه السلام) هذا الحديث رواه الصدوق في كتاب عيون أخبار الرّضا عليه السلام وفي كتاب التوحيد من طريق المصنّف مسنداً قال: «حدّثنا عليُّ بن أحمد بن محمّد بن عمران الدّقّاق -رضي الله عنه- قال حدّثنا محمّد بن يعقوب الكليني قال: حدّثنا عليُّ بن محمّد المعروف بعلاّن، عن محمّد بن عيسى عن الحسين بن خالد عن أبي الحسن الرّضا عليه السلام» (قال: قال: اعلم علمك الله الخير) الخير مفهوم عام شامل لجميع القوانين الشرعيّة و جزئيّاتها سواء كانت متعلقة بنظام الدّين أو بنظام الدّنيا وهذا الخطاب عامٌّ شامل للموجود والمعدوم و من هو في أصلاب الآباء وأرحام الأمّهات (إنّ الله تعالى قديم) وجوده ذاتي (١) مستند

---

(١) قوله « وجوده ذاتى » كذا فسر القديم المجلسى -ره- و رفيعا النائينى -ره- لان الذى وجوده عرضى حاصل له من غيره لابد أن يكون مخلوقاً كما مر فى محله، و اما الشارح القزوينى -رحمه الله- فقال المراد بالله هنا فاعل الاجسام سواء كان واجب الوجود لذاته أم لا سواء كان بسيطاً أو مركباً من عدة بسائط مجردة و هو عجيب اذ لم يعهد اطلاق كلمة*

إلى ذاته غير مسبوق بالعدم ولامعروض له (والقدم صفته الّتي دلّت العاقل) إمّا بالاستقلال أو بملاحظة مقدّمة مبرهنة متقرّرة في العقل مسلّمة عند الكلّ وهي أنّه تعالى مبدء لجميع ماسواه (على أنّه لاشيء قبله ولاشيء معه في ديموميّته) الّتي كانت له في مرتبة ذاته الحقّة ومرتبة وجوده الّذي هو نفس ذاته القدسيّة، و ستعرف وجه دلالتها عليه (فقد بأن لنا بإقرار العامّة) أي بإقرار عامّة الموجودات كلها بلسان الحال والإمكان و بعضها بلسان المقال والبيان والإقرار إمّا من أقرّ بالحقّ إذا اعترف به أومن أقرّ الحقّ في مكانه فاستقرّ هو. فقوله (معجزة الصفة) (١) على

---

*الله على غير واجب الوجود بالذات ولايصح لاحقيقة ولامجازاً لان المجاز أيضاً يتوقف على تجويز اللغة ولا يجوز فى لغة العرب اطلاق الله مجازاً على غيره تعالى حتى عندالمشركين والحامل له على ذلك أنه زعم ان صدرالحديث تقرير مذهب باطل يريد الامام (ع) نقضه و هو مذهب الفلاسفة والاشاعرة حيث زعموا أن غيرالله تعالى أيضاً قديم، اى العقول أوالصفات الثمان التى سموها القدماء الثمانية وهذا أيضاً عجيب لان الامام (ع) قال « اعلم علمك الله الخير أن الله قديم» ولوكان هذا تقرير مذهب باطل لم يقل (ع) اعلم علمك الله الخير فانه لا يأمر بتصديق شيء باطل. (ش)

(١) قوله «معجزة الصفة» اتفق النسخ على اعجام الزاى وهي اما اسم فاعل أومفعول أومصدر ميمى. ويحتمل بعيداً أن يكون على وزن مَفْعَلَة التى يدل على تكثير الفعل وزيادته مثل «السواك مطهرة للفم» أى كثير التطهير «وصلة الرحم منماة للمال» اى يزيد فى نمو المال «و قطعها مقربة للاجل» أى يزيد فى قرب الاجل. والمعنى أن عامة الناس أقروا واعترفوا أواثبتوا صفة القديم لله تعالى واعترفوا أيضاً بأن هذه الصفة معجزة أى لايقدرون على اكتناهها وعاجزون عن الاتصاف بها وتحصيلها لانفسهم. والامام (ع) يصوب هذا الرأى أى الاقرار من العامة و يستشهد بصحة كلامهم وقولهم على مطلوبه. وأما الشارح القزوينى فقرأه «معجرة» بالراء المهملة والمعجورم البطن واتساعه وفسره بأن العامة وسموا صفة القديم حتى شمل غير الله تعالى من العقول والافلاك وعلى هذا فلايمكن استشهاد الامام (ع) بهذا الاقرار من العامة و تصويب رأيهم وهو خلاف عبارة الحديث، ولولا أنا نعلم كون القائل من أعاظم العلماء لذهب وهمنا الى أنه من أقاصيص جحى. واورد المجلسى رحمه الله فى مرآة العقول عبارة الشارح ثم *

الأوّل منصوب بنزع الخافض وهو الباء وإن شذّ نزعه في مثله وعلى الثاني منصوب على المفعوليّة، والمعجزة اسم فاعل من أعجزته بمعنى وجدته عاجزاً أو من أعجزته بمعنى جعلته عاجزاً أو من أعجزه الشيء بمعنى فاته وإضافتها إلى «الصفة» والمراد بها القدم من باب إضافة الصفة إلى الموصوف. أي الصفة المعجزة وإنّما وصفها بالإعجاز لأنّها تجدهم، أو تجعلهم لنباهة شأنها عاجزين عن إدراكهم كنهها وحقيقتها أو عن اتّصافهم بها أو عن إقراهم بأنّه تعالى قديم، أو لأنّها تفوتهم وهم فاقدون لها، و يحتمل أن يكون المعجزة مصدر عجز عن الشيء عجزاً و معجزةً بفتح الميم و كسر الجيم و فتحها للاضافة والانتساب و أدنى ملابسة أي اقرار العامّة بعجزهم عن تلك الصفة وعدم قدرتهم على الاتّصاف بها. هذا الّذي ذكرناه في حلّ هذه العبارة هو ملخّص ماذكره جمع من المتأخّرين منهم السيّد الداماد والمحقّق الشوشتري مع زيادات سنحت للخاطر، و قال بعض الأفاضل: متعلّق الاقرار محذوف والمعجزة اسم مفعول من أعجزه إذافاته و صفة للعامّة و مضافة إلى الصفة، يعني بان لنا باقرار العامّة بفقدان تلك الصفة و فواتها فيهم بأنّه تعالى قديم. وفيه أنّ الأصل عدم الحذف وأنّ الاضافة اللفظية لاتفيد تعريف المضاف فلاتقع صفة للمعرفة

---

*عبارة رفيع الدين النائيني فى شرح هذا الحديث و أوردناها فى حاشية الوافى، والفيض ـ رحمه الله ـ صوب نسخة عيون أخبار الرضا(ع) وهى هكذا «فقد بان لنا باقرار العامة مع معجزة الصفة انه لاشيء» وقال كانه سقط كلمة مع من نساخ الكافى و مقصوده بان لنا من شيئين من اقرار العامة ومن معجزة الصفة أنه لاشيء قبل الله، وأظن أن نسخة الكافى أصح و اوضح ولو كان الامر كما استصوبه لقال(ع) باقرار العامة مع مفهوم الصفة أى المتبادر من معناها لامع اعجاز الصفة بغير اعجاز والعجز انما يناسب الاقرار أى العامة أقروا بأنهم عاجزون بالنسبة الى هذه الصفة اما فى فهمها وسر ثبوتها لله تعالى أوفى اثباتها لانفسهم أو عاجزون عن اثبات شيء معه تعالى. و أما صدر المتألهين ـ قدس سره ـ فانه جعل اعجاز الصفة فاعلا لقوله «بان» و جملة «أنه لاشيء اه» متعلقة بالاعجاز والمعنى أن باقرار العامة بان لنا اعجاز الصفة اياهم عن اثبات قديم معه تعالى لان الصفة أعجزتهم و جعلتهم غير قادرين على أن يثبتوا قديماً غيره تعالى و ألزمتهم باختصاص الصفة به تعالى.(ش)

و في بعض نسخ لايعتدّ به « بهذه الصفة» وهوأظهر. و في كتاب عيون أخبار الرّضا عليه السلام «مع هذه الصفة» والله أعلم (إنّه لاشيء قبل الله ولاشيء مع الله في بقائه)(١) أزلاً وأبداً جميعاً، فلاينافي ما تقرّر من أنّ الانسان باق أبداً لايموت بعدالبعث (و بطل قول من زعم أنّه كان قبله) كالقائلين بأنّه مركّب فانّ الجزء قبل الكلّ (أو كان معه شيء) كالقائلين بزيادة الوجود والصفات، و «شيء» مرفوع على سبيل التنازع (و ذلك أنّه لو كان معه شيء في بقائه لم يجز أن يكون خالقاً له) وإذا لم يكن خالقاً لذلك الشيء لزم تعدّد الواجب لذاته و لزم أيضاً أن لايكون جلّ شأنه مبدء لجميع ماسواه و كلاهما باطل (لأنّه لم يزل معه فكيف يكون خالقاً

---

(١) قوله «ولا شيء مع الله في بقائه» عقدالباب لشرح أسمائه الحسنى و الفرق بين معانيها اذااطلق عليه تعالى أوعلى الممكنات و منها القديم و معناه فيه تعالى أنه لاشيءمعه ولاشيء قبله وفيغيره مضى امد بعيد و مدة طويلة عن اول وجوده وهذا في كل شيءبحسبه و العرجون القديم هو الذى مضى عليه ستة أشهر و الانسان اذا مضى عليه هذه المدة لا يسمى قديماً .

والبحث عن الحدوث عند المتكلمين يمكن أن يقرر على ثلاثة أوجه: **الاول** اثبات الحدوث للعالم حتى يستدل بهعلى وجودالله تعالى وهذا لايجوز أن يثبت بالقرآن والحديث واجماع الملل بل يجب أن يثبت بدليل عقلى اذ حجية ظاهر الكتاب و قول المعصوم(ع) يتوقف على اثبات وجوده تعالى أولا ثم اثبات النبوة واذا لم يثبت وجودالله تعالى كيف يصدق بالنبى والقرآن والحديث والاجماع بل هو مصادرة.

الثانى اثبات الحدوث بعد الاقرار بالله والنبى والاعتراف بالقرآن وأقوال الانبياء لا لاثبات وجوده تعالى بل تعبداً و هذا معقول لكن الظاهر من الاحاديث والاجماع اثبات الحدوث لاثبات وجوده تعالى لاتعبداً من حيث أن الاعتقاد به أصل برأسه من اصول الدين و كل من عد انكار الحدوث كفرا فانماذهب اليه لانه يؤدى الى انكار الواجب او اضطراره.

الثالث اطلاق الحدوث على المخلوقية للزوم عرفى بينهما فكلما قيل حادث اريد أنه مخلوق و كلما قيل قديم أريد أنه غير مخلوق وهو الظاهر من الروايات بل صريحها عدم كون الحدوث أصلا برأسه بل هو تساوق لاثبات الواجب. (ش)

لمن لم يزل معه) في مرتبة ذاته ووجوده، والمخلوق يجب أن يكون بحسب الذّات والوجود متأخّراً عن الخالق القادر، و ذلك لأنّ وجوده تعالى عين ذاته، فلو كان وجود شيء مامع وجوده غير متأخّر عنه كان أيضاً مع ذاته غير متأخّر عنها أصلاً. فلاتكون ذاته الّتي تفعل بالاختيار علّة له لوجوب تقدّمها على المعلول بحسب الرتبة والوجود، فقد ظهر أنّ القديم لايجوز أن يكون معلولاً (١) للقادر خلافاً للمبتدعة (٢) (و لو كان قبله شيء كان الأوّل ذلك الشيء لاهذا) الّذي هو

---

(١) قوله «فقد ظهر أن القديم لايجوز أن يكون معلولا» لم يظهر من كلامه (ع) من ذلك شيء اذلم يفرق بين الفاعل المختار و غيره، و قوله «لم يزل معه فكيف يكون خالقاً» يدل على كون صرف معيته علة لعدم مخلوقيته من غير تأثير للاختيار وقد ذكرنا سابقاً ان الفاعل المختار لايستحيل عقلا ان يريد صدور الفعل عنه دائماً و أن يكون له في كل زمان مخلوق و لايتصور مانع عن تجويز ذلك الا أن يبين استحالة معلول مستمر باستمرار العلة ولم يبين و اذا تعقل امكان عدم الفصل الزماني بين المعلول والعلة كحركة اليد و حركة المفتاح، فانه مع سابقية حركة اليد لافصل بينهما زماناً، فمع امكانه لامانع من ارادة الفاعل المختار هذا الامر الممكن، فالحق أن غرض الامام (ع) اثبات مخلوقية كل شيء له تعالى وأنه ليس في دار الوجود شيء الا وهو محتاج اليه و متأخر عنه في الوجود سواء كان نظير تأخر حركة المفتاح عن حركة اليد أو تأخر خلق السموات والارض عن وجود الله تعالى أو تأخر خلق الانسان عن خلق السموات والارض. (ش)

(٢) قوله «خلافا للمبتدعة» البديع الشيء الذي لم يعهد نظيره قبله و المبتدعة كل طائفة تخترع في الدين أموراً غير معهودة فيه و انما يتصور وجودهم بعد الاسلام لا قبله و مراد الشارح هنا فرقة من اتباع المشائين مزجوا اصطلاحات الشرع باصطلاحات الفلسفة وقلنا أن الخلط مزلة لا في خصوص اصطلاحات الفلسفة بل اصطلاح كل فن كما أن بعض الناس أفتى بوجوب غسل الجمعة، اذ ورد في الحديث «أن غسل الجمعة واجب» ولم يعلم أن اصطلاح الائمة في الوجوب غيره في اصطلاح أهل الاصول، وهكذا بعض اتباع المشائين لما رأوا قول أرسطو أن الانسان كان مخلوقاً لاأول لوجوده تأولوا قصة آدم و حواء و كذلك تأولوا خلق السموات والارض من الدخان أو من الماء وأمثال ذلك*

القبل على الاطلاق وهو المسمّى بالله وكان الأوّل) بحسب هذا الفرض (أولى بأن يكون خالقاً للأوّل) الّذي هو الخالق لجميع ماسواه وهذا خلاف المتقرّر الثابت من وجهين: الأوّل أن لايكون المبدء للجميع مبدءاً للجميع، والثاني أن يكون القديم الواجب حادثاً ممكناً لأنّ كونه بعد أن لم يكن وصف له بالحدوث اللاّزم للإمكان.

(ثمّ وصف نفسه تبارك وتعالى بأسماء) أي سمّى نفسه بها أوعرّف نفسه، وإنّما قال بأسماء ولم يقل بمعانيها للدّلالة على أنّه ليس له صفة زائدة (دعا الخلق) بالنصب على أنّه مفعول له مثل «حذر الموت» يعني وصف نفسه بالأسماء لأجل دعائهم إيّاه بتلك الأسماء (إذ خلقهم وتعبّدهم) يعني طلب منهم العبادة والتذلّل وغاية الخضوع ،وأراد أن يكونوا عبيداً له (وابتلاهم) بالخير والشرّ واختبرهم بالمصائب والنوائب وألجأهم (إلى أن يدعوه بها) أي بتلك الأسماء الّتي وصف بها نفسه (فسمّى نفسه)الفاء لتفسير الوصف المذكور لا للتفريع (سميعاً بصيراً قادراً قائماً ناطقاً ظاهراً باطناً لطيفاً خبيراً قويّاً عزيزاً حكيماً عليماً و ماأشبه هذه الأسماء) من الأسماء المشتركة بينه و بين خلقه الدّالّة على الذّات مع ملاحظة شيء من الصفات (فلمّا رأى ذلك من أسمائه الغالون المكذّبون) الغالي المتجاوز عن الحدّ من غلا في الأمر يغلو غلوّاً إذا جاوز فيه الحدّ وهم قد جاوزوا الحدّ في أسمائه تعالى حيث جعلوا مبادي اشتقاقها موجودة خارجيّة زائدة عليه قائمة به، وفي بعض النسخ «القالون» بالقاف من القلى وهو البغض (وقد سمعونا نحدّث عن الله أنّه لاشيء مثله) بحسب الذّات (ولاشيء من الخلق في حاله) بحسب الصفات (قالوا أخبرونا إذ زعمتم أنّه

---

* وكان قول أرسطو هنا فرضاً يستحسنونه لاأمراً برهانياً يتمسكون به وهكذا كانت الفلاسفة قديماً و جديداً حتى في أيامنا هذه ، فربما يستخرجون حقيقة برهانية لايشك فيها ويستدلون عليها بادلة موجبة للعلم مثل ان الارض كرة و أن الخسوف لحيلولة و تارة يبدعون رأياً وفرضاً استحساناً من غير دليل علمى على ايجابه مثل قولهم بأن الارض كانت قطعة انفصلت من الشمس وأن الانسان حصل بالنشوء من قرد أو غيره، وكما لايجوز خلط اصطلاح الشرع باصطلاحات الفنون كذلك لايجوز خلط البرهانيات بالاستحسانات و انما يجوز تأويل الظواهر اذا ثبت خلافه بالبرهان اليقينى لا اذا خالف الاستحسانات . (ش)

لامثل لله ولاشبه له كيف شاركتموه في أسمائه الحسنى فتسمّيتم بجميعها) إذ هذه الأسماء وهي السميع والبصير إلى آخر ماذكر تطلق عليكم أيضاً (فانّ في ذلك) أي في مشاركتكم في أسمائه (دليلاً على أنّكم مِثله في حالاته) الّتي دلّت عليها تلك الأسمـاء (كلّها أو في بعضها دون بعض) الترديد إمّا لعـدم تحقّق المشـاركة في جميع أسمائه تعالى أو لكون المشاركة في البعض كافياً في مقام المناظرة والإلزام (إذ جمعتم الأسماء الطيّبة) و ذلك دلّ على أنّكم مثله في المعنى إذالاشتراك في المشتقّ يقتضي الاشتراك في المشتقّ منه، وفي كتاب التوحيد وكتاب عيون أخبار الرّضا عليه السلام « إذجمعتكم الأسماء الطيبة » ولمّا أشار إلى منشاء شبهتهم وتقريرها بأنّ مشاركتكم معه في الأسماء تقتضي مشابهتكم ومماثلتكم معه في المعني لأنّ الاسم دليلٌ على المعنى المشترك بينكما أشار إلى الجواب عنها و حاصله أنّ الاشتراك هنا من باب الاشتراك في اللّفظ دون المعنى بقوله (قيل لهم: إنّ الله تعالى ألزم العبـاد أسماءً من أسمائه على اختلاف المعاني) أي على سبيل الاشتراك في اللّفظ دون المعنى(١) (وذلك كما يجمع الاسم الواحد معنيين مختلفين) من جميع

(١) قوله « على سبيل الاشتراك فى اللفظ دون المعنى » هذا خلاف رأى أهل التحقيق لان الصفات عندهم مشتركة معنى كما بينوا فى اطلاق الوجود على الله و على الممكنات لكن الاشتراك المعنوى لايوجب التساوى من جميع الجهات فالنور الضعيف والشديد مشتركان فى معنى النورية و يطلق النور عليهما بمعنى واحد و ان اختلفا فى الشدة والضعف ،كذلك الوجود و سائر الصفات فى الواجب والممكن ليست نظير لفظ العين فى معانيه بل هى معنى واحد اختلف أفراده ففى الواجب وجود شديد فوق مالايتناهى و علم و قدرة وحياة كذلك و فى الممكن كل ذلك ضعيف غاية الضعف البتة و مقصود الامام «ع» بيان اختلاف المصاديق فى المعنى لتشكيكه، و يتفق الاشتراك اللفظى والمشكك مع الحقيقة والمجاز فى اطلاق لفظ واحد على امور مختلفة و لذلك شبهه (ع) باطلاق سكرة وعلقمة على النبتين وعلى الانسان مع الاختلاف لاشتراكهما فى اطلاق لفظ على امور مختلفة كذلك يطلق العالم على الله وعلى الانسان مع الاختلاف لأن هذا حقيقة وذاك مجاز كما أن المراد من الاشتراك فى اللفظ الاشتراك فى المفهوم و من الاختلاف فى المعنى الاختلاف فى أفراد المشكك بحسب المصاديق قال الحكيم السبزوارى اذا قلنا انه عالم أو ياعالم بعنوان اجراء أسمائه الحسنى فى الادعية و*

الوجوه مثل العين للباصرة والذّهب ولايقع بذلك التماثل والتشابه بينهما، هذا إذا كان ذلك للتمثيل أمّا لو كان للتشبيه كما يشعر به ظاهر الكاف و ظاهر الدّليل الآتي المبتني على الحقيقة والمجاز، فالمراد بالمعنيين المختلفين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي المختلفان في بعض الوجوه المتشابهان أو المتناسبان بوجه آخر و المقصود من التشبيه هنا هو جهة المغايرة والمخالفة دون المناسبة والمشابهة، فانّ المعنى المجازي للحمار مثلاً و هو الانسان مخالف لمعناه الحقيقي وإن كان إطلاق الحمار عليه باعتبار مناسبة خارجة عنه فاذا شبّهنا العين بالحمار باعتبار المعنى أو شبّهنا معناها بمعناه فلاشبهة في أنّ المقصود هو إظهار المخالفة و بيان المغايرة بين معنييها كما هي بين معنيي الحمار وأمّا المناسبة الّتي بين معنيي الحمار فأمر غير مقصود في هذا التشبيه أصلاً، فاندفع بذلك ماعسى أن يقال هذا التشبيه يفيد اعتبار المناسبة أوالمشابهة بين علمه تعالى مثلاً و علم غيره وهذا، مؤيّد للشبهة لادافع لها (والدّليل على ذلك قول الناس الجائز عندهم الشايع) بالشين المعجمة والعين المهملة وفي كتاب العيون « قول النـاس الجايز عندهم السايغ » بالسين المهملة و الغـين المعجمة بمعنى الجايز والمذكور هنا أصوب لخلوّه عن التكرار (و هو الّذي خاطب الله به الخلق، فكلّمهم بما يعقلون ليكون عليهم حجّة (١) في تضييع ماضيّعوا)

---

*الاورادا ماأن يعنى من ينكشف لديه الشيء فقدجاء الاشتراك أولافقدجاء المحذورات الاخر يعني ان حملنـاه على ضد ذلك المفهوم وهو الجهل لزم المحال وان لم نفهم شيئاً لزم التعطيل. .(ش)

(١) قوله «ليكون عليهم حجة» هذا يدل على أن خطاب الله وكلام حججه عليهم السلام وردا على مجرى كلام الناس بعضهم مع بعض وقواعدهم وسننهم فما يتكلف بعض الناس من حمل ألفاظ القرآن وبعض الاحـاديث على مالايسوغ في اللغة العربية غير جائز بل خروج عن طريقة الشرع ولايرضى به الائمة عليهم السلام، فان قيل: قدورد في تفسير الايات من ذلك شيء كثير مثل ان عدة الشهور عندالله اثناعشر شهراً في كتاب الله هم الائمة عليهم السلام مع أن اطـلاق الشهور وارادة الائمة ان احتمل صحته فهو مجاز لايصح في لغة العرب الابقرينة ولا قرينة بل القرينة على خلافه ، قلنا نمنع صحة هذه الروايات أولا، ونحملها على التمثل وان الشيء بالشيء يذكر ثانياً، أو على التصريح ببعض أفراد المعنى الكلى من غير نفي الافراد الاخر ثالثاً كما

من الإيمان و الأحكام و الأخلاق (١) (فقد يقال للرّجل كلبٌ و حمار و ثور و سكّرةٌ) السُكّر ـ بضم السين المهملة و تشديد الكاف ـ فارسيٌ معربٌ ، الواحدة سكّرة ، و في المغرب: السكّر ـ بالتشديد ـ :ضرب من الرُّطب مشبّه بالسكّر المعروف في الحلاوة (و علقمة و أسد) العلقم شجر مرّ

---

* فى قوله تعالى « يؤمنون بالغيب » أنه الامام الغائب لا انحصار المراد فيه بل هو وأفراده الاخر كالقيامة و الملائكة والمعاد وكل ما لايرى بالعين من الحقائق أيضاً مرادة ، وصرح ببعض أفراده دفعاً لشبهة من لا يعترف بكونه مراداً و ذكرنا شيئاً مما يتعلق بهذا المعنى فى الصفحة ٣٨٠ من المجلد الثالث . (ش)

(١) قوله «ماصنعوا من الايمان» والايمان ليس من الصنع والعمل بل الناظر فى الادلة اذاعلم صحتها حصل له الايمان قهراً وغير الناظر لايحصل له وظاهر الالفاظ حجة فى الصنع و العمل على ماصرح به الامام (ع) لان المكلف يجب أن يأتى بعمله على وفق مراده سبحانه، و الشارح الحكيم يجب أن يصرح بمراده ويبينه حتى يتمكن العباد من الامتثال فمايفهمه الناس من ظاهر كلامه هو مراده منهم، ولايمكن أن يريد سواه بمقتضى الحكمة، وأما مالايتعلق بالعمل كتفاصيل المبدء والمعاد و مراتب الانبياء وكيفية الوحى فلاضير أن يبقى مجملا ولايعلمه الناس تفصيلا ولايبينه الشارع لهم لعدم حاجتهم اليه فى العمل مثل أنك اذا أردت تعليم الحج والزيارة لمن لم يزر بعد تبين له مايحتاج الى عمله وما ليس له طريق اليه الاتعليمك اياه مثل شرايط الطواف والسعى وعبارة التلبية وطريق الزيارة وعبارتها ، وأما مالايتعلق بالعمل ولايتغير الواقع ببيانك ولايجهل المخاطب بحقيقته فليس عليك تعليمها مثل أن حجر اسمعيل فى جانب من الكعبة والحجر الاسود فى جانب آخر فلو اشتبه الامر على المخاطب وظن كليهما فى جانب واحد وبقى على هذا الاشتباه حتى زار الكعبة لم يكن ضائرا به فى علمه وعمله ولايختل بذلك حجه ولايعيب عليك أحد حيث أجملت الكلام ولم تبين له موضع الحجر. بخلاف ماإذا لم تبين له شرايط صحة الطواف ممايتعلق بعمله فانه يضر بحكمتك وترى أن كثيراً من أعاظم أصحاب الائمة عليهم السلام يسئلون عن معانى أسماء الله ولم يكن مبيناً لهم طول عمرهم ولم يكن جهلهم بهامخالفاً لحكمة الله تعالى اذ ذكرهم بهذه الاسماء ولم يصر معناها مبيناً الا بعد حين كما مر ونقلنا فى الصفحة ٢١٢ من المجلد الثالث كلام العسكرى (ع) الى ابن اسحاق الكندى انه يمكن ان يكون الله تعالى أراد من ألفاظ القرآن غير الذى ذهبت أنت اليه. (ش)

و يقال للحنظل ولكلّ شيء مرّ: علقم (كلّ ذلك على خلافه و حالاته) أي على خلاف ما هو المقصود منه وضعاً و خلاف حالاته وصفاته المطلوبة منه حقيقةو حالاته عطف على الضمير المجرور بالإضافة بدون إعادة الجار كما في قوله تعالى « و اتّقوا الله الّذي تساءلون به و الأرحام » و الدّليل على امتناعه مدخولٌ كما سنشير إليه في باب صلة الرّحم إن شاء الله تعالى، و من لم يجوّز ذلك فليجعل الواو بمعنى مع أو ليقدّر مضافاً أي و خلاف حالاته. وفي كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام «على خلافه لأنّه» (لم يقع الأسامي على معانيها الّتي كانت بنيت عليه) هذا بيان و توضيح لما قبله (لأنّ الإنسان ليس بأسد ولا كلب فافهم ذلك رحمك الله) أي ما يطلق عليه لفظ الإنسان حقيقة ليس ما يطلق عليه لفظ الأسد والكلب حقيقة فقد تقرّر ممّا ذكر أنّ معنى الأسماء في الواجب مخالف لمعناها في غيره كما أنّ المعنى الحقيقي للأسد مخالف لمعناه المجازي الّذي هو الإنسان إلاّ أنّ الاسم فيما نحن فيه ليس في الواجب حقيقة و في غيره مجازاً بل في كليهما حقيقة من باب الاشتراك في اللّفظ، فإنّ العالم مثلاً موضوع تارة للعلم القديم الكامل بالذّات لا بالغير، و تارة للعلم الحادث الناقص القابل للعدم سابقاً ولاحقاً القائم بالغير، ولا شبهة في أنّ هذا المعنى مخالف لذلك المعنى ولا اشتراك بينهما إلاّ في لفظ العلم ولمّا نظر بعض المحقّقين إلى هذا الدّليل ووجد الأسد و نحوه من الأسماء حقيقة في معانيها الأصليّة و مجازاً في الإنسان ظنّ أنّ الأسماء الكماليّة أيضاً كذلك فقال: معناه كما أنّ تلك الأسماء لا يستحقّها حقيقة إلاّ معانيها الأصليّة ولا تقع على الرّجل حقيقة بل تقع مجازاً كذلك الأسماء الكماليّة لا يستحقّها حقيقة إلاّ الذّات القدسيّة ولا يقع على الكاملين من الخلق حقيقة بل تقع عليه مجازاً من حيث أنّهم مظاهر أسماء خالقهم، و فيه أنّه إن أراد بالمجاز في قوله «الأسماء الكماليّة تقع على الخلق مجازاً» الاستعارة ليوافق الأمثلة المذكورة في الدّليل فإنّ الأسد و نحوه استعارة في الإنسان يرد عليه أنّ الاستعارة مبنيّة على التشبيه و قد مرّ مراراً أنّه لا يجوز تشبيه شيء بالله سبحانه بوجه من الوجوه وإن أراد مجازاً مرسلاً لعلاقة السببيّة والمسبّبيّة كما يشعر به الظاهر يرد عليه أنّه على تقدير جواز ذلك

هنا فاتت المناسبة بين المقيس والمقيس عليه فإنّ المقيس عليه استعارة وإن اكتفى في المناسبة بمجرّد التجوّز و إن كان هذا نوعاً منه و ذاك نوعاً آخر فليقل بالاشتراك اللّفظي كما هو ظاهر سياق الحديث (١) و ليكتف في المناسبة بما ذكرنا سابقاً من مجرّد الاختلاف بين المعنيين ولمّا أشار إجمالاً إلى اختلاف معاني الأسماء بين الخالق والخلق أراد أن يشير إلى تفصيل بعض ذلك و توضيحه ليقاس عليه في البواقي فقال:

(و إنّما سمّي الله بالعلم) المراد بالعلم العالم بذكر المشتقّ منه مقام المشتقّ، أو المراد بالتسمية الوصف أو قال ذلك للتنبيه على أنّ العلم عين ذاته، وفي كتاب العيون « و إنّما تسمّى بالعالم على صيغة المشتق (لغير علم حادث علم به الأشياء) يعني سمّي بعلم قديم كامل من جميع الجهات هو عين ذاته الحقّة الّتي هي العلم بالأشياء كلّها كلّيها و جزئيّها على نحو واحد لا بعلم حادث زائد عليه قائم به علم به الأشياء لاستحالة الجهل عليه في مرتبة ذاته وامتناع اتّصافه بالحوادث (استعان به على حفظ ما يستقبل من أمره) كالبشر فإنّه يستعين بعلم حادث له بالكلّيّات على حفظ تفاصيل جزئيّاتها الواردة عليه في مستقبل أحواله (والرويّة

---

(١) «كما هو ظاهر سياق الحديث» بل سياق الحديث يدل على أن الامام (ع) يريد الفرق بين حقيقة هذه الصفات فى الواجب تعالى و فى المخلوق وأن علمه مثلا لكماله و شدته و كثرته لايقاس بعلم المخلوق ويكفى فى ذلك كون اللفظ مشككاً. وأما البحث اللفظى و أنه بعد الاعتراف بهذا الفرق هل لجميع الافراد مفهوم واحد جامع وضع له اللفظ اولا؟ فهو أجنبى عن المقام وليس من شأن الامام، وهكذا الغرض فى السميع والبصير بيان أن سمعه وبصره تعالى ليس مثل سمعنا و بصرنا فى الواقع و نفس الامر وأما ان هذين المعنيين المختلفين هل؟ يوجد مفهوم جامع لهما وهل وضع اللفظ لهذا المفهوم؟ فهذا أمر تافه لايضر ولاينفع و ليس بيانه على الامام ولايتبادر الذهن من كلامه اليه. و بالجملة فالاشتراك اللفظى قول ضعيف جدا حتى أن الشارح القزوينى أيضاً ضعفه وأما الاشاعرة فانما ذهبوا الى الاشتراك اللفظى اما الاشتباه المعنى باللفظ وتوهم أن المفهوم الواحد لايمكن أن يصدق على متباينين أو للتقرب الى العوام فى تعظيم شأن الله بحيث يكون اللفظ المطلق عليه تعالى غير مطلق على غيره ومع ذلك فخالف علماء الاشاعرة رؤساءهم فى ذلك. (ش)

فيما يخلق من خلقه) ما مصدريّة والرويّة عطف على الحفظ وفيه إشارة إلى أنّ علمه بالأشياء ليس علماً إجمالياً يستعين به على الرويّة والفكر ليجد وجه المصلحة فيما يخلق من خلقه كما هو شأن أرباب الصنايع فإنّهم يتصوّرون أوّلاً أمراً مجملاً ثمّ يخطر ببالهم في أثناء الصنع ماله مدخل في تمامه و كماله و يصنعونه تكميلاً لصنايعهم و عطفها على علم حادث، أي إنّما سمّى الله بالعلم بغير الرويّة إلى آخره أيضاً محتمل، والمتكلّمون بعد ماقالوا: إنّه تعالى عالم بجميع أفعاله قبل الايجاد لامن طريق أصلاً لامن حسّ ولامن رويّة و نظر واستدلال سألوا أنفسهم و قالوا لم زعمتم ذلك ولم لايجوز أن يكون قدفعل أفعالاً مضبوطة ثمّ أدركها فعلم كيفيّة صنعها بطريق كونه مدركاً لها فأحكمها بالرويّة بعد اختلالها و اضطرابها ثمّ أجابوا عن ذلك بأنّه لابدّ أن يكون قبل ذلك عالماً بمفردات بعضها فوجب أن يعلم كذلك بأسرها لعدم التخصيص، وردّ هذا الجواب بأنّه لا يلزم العلم بمفردات الفعل العلم بالفعل، فقولكم « لابدّ أن يكون عالماً بمفرداتها قبل فعلها» مصادرة على المطلوب، والجواب الحقّ أنّه لو علمها بعد أن لم يعلمها لزم الجهل وهو نقص لا يليق بجناب القدس و لكان علمه بها حادثاً في ذاته فيلزم أن يكون جلّ شأنه محلاً للحوادث وهو محال (ويفسد ما مضى ممّا أفنى من خلقه) يفسد من أفسدت الشيء لعدم كونه على وجه المصلحة ، والمفسدة خلاف المصلحة و هو عطف على يخلق ، وصحّ ذلك لأنّ «ما» مصدريّة كما أشرنا إليه ولو جعلت موصولة أو موصوفة لم يصحّ و « ما مضى » مفعوله و « ممّا أفنى » بيان لما مضى والمقصود ـ الله أعلم ـ أنّه ليس له علم حادث استعان به على الرويّة والتفكّر في الخلق والإيجاد و الإفناء و الإفساد فكما لا يتفكّر في استصلاح ما يخلق كذلك لايتفكّر في استصلاح ما يفسد لعدم وقوعه على وجه المصلحة كما هو شأن الفاعل بالعلم الحادث الناقص الّذي يستكمل في الصنايع بالتجربة وتكرّر الأفاعيل وإلى هذا المعنى أشار أمير المؤمنين عليه‌السلام بقوله «ومنشئهم بحكمه بلا اقتداء ولا تعليم ، ولا احتذاء لمثال صانع حكيم، ولا إصابة خطأ » (١) و معنى قوله عليه‌السلام «ولا إصابة خطأ» أنّه يخلق أوّلاً اتّفاقاً على سبيل

---

(١) النهج قسم الخطب تحت رقم ١٨٩ .

الاضطراب والخطأ في المصلحة من غير علم منه على وجهها، ثمّ علمه بعد ذلك بالرويّة والتفكّر فأفسد ما فعله و استدرك فعله على وجه المصلحة و أحكمه (ممّا لو لم يحضره ذلك العلم ويغيبه كان جاهلاً ضعيفاً) هذه الجملة إمّا في محلّ الجرّ على أنّها صفة اُخرى لعلم حادث أوفي محلّ النصب على أنّها حال عنه «وما» في «ممّا» موصولة أو موصوفة والعائد إليها اسم الإشارة ، والضمير المنصوب في قوله « لم يحضره» راجع إليه سبحانه و«يغيبه» على صيغة المضارع بالغين المعجمة والباء الموحّدة بعد الياء المثنّاة من تحت من الغيبة والأصل يغيب عنه بالحذف والإيصال، و هو عطف على قوله «لم يحضره» وفي بعض النسخ «تغيّبه» على صيغة الماضي من باب التفعّل والأصل فيه تغيّب عنه. وفي كتاب العيون «ويعنه» على صيغة المضارع المجزوم من الإعانة لكونه معطوفاً على مدخول «لم» (كما أنّا لو رأينا علماء الخلق إنّما سمّوا بالعلم) في كتاب العيون أيضاً «بالعلم» خلافاً لما تقدّم (لعلم حادث) قائم بذواتهم بعدما لم يكن (إذ كانوا فيه جهلة) بفتح الجيم والهاء جمع جاهل . وفي كتاب العيون «قبله» بدل «فيه» و كون علماء الخلق جاهلين أمر ظاهر فإنّ أكثرهم كانوا خالين عن العلم في بدء الفطرة ثمّ حصل لهم العلوم بالتجربة والممارسة ؛ و بعضهم و إن لم يكن خالياً عنها كالنفوس الهيولانيّة العالية والعقول المجرّدة النورانيّة لكن في مرتبة ذاته الممكنة العارية عن حلية العلوم كان جاهلاً ، و إنّما اتّصف بالعلم بعد ملاحظة الذّات و تكميلها فهو في مرتبة الذّات كان جاهلاً بخلاف الحقّ جلّ شأنه فانّ علمه في مرتبة ذاته العالمة بكلّ شيء من كلّ جهة بالفعل لأنّه عينها (وربّما فارقهم العلم بالأشياء) لعروض النسيان والغفلة (فعادوا إلي الجهل) كما كانوا فيه أوّلاً (و إنّما سمّى الله عالماً لأنّه لايجهل شيئاً) (١) لأنّه بذاته الحقّة

(١) قوله «لانه لايجهل شيئاً» و حاصل الفرق بين علمه تعالى و علم غيره أنه عالم بذاته وساير الموجودات ان علموا شيئاً علموا بغيره، ولايخفى أن كل ما بالعرض يجب ان ينتهى الى ما بالذات فاذا نظرنا الى أفراد الانسان وهم أعلم موجود فى العالم الجسمانى رأينا علمهم عرضياً حاصلا من غيرهم ولم نرقط انساناً عالماً بالذات لان الذاتى لايختلف و لا يتخلف ولوكان علمهم ذاتياً لهم كان جميع أفراد الانسان متساوين فى العلم ولم يتخلف*

القديمة عالم بجميع الأمور مستقبلها و ماضيها كلّيها و جزئيّها بحيث لا يتفكّر ولايتروّى،ولايزيدعلمه ولاينقص،ولايتغيّر ولايتبدّل، ولايجهل ولاينسى،وبالجملة علمههوالذّات القدّوسيّةالحقّة وعلم غيره صفةفاقرة قائمةبذات فاقرة (فقد جمع الخالق والمخلوق اسم العالم و اختلف المعنى على مارأيت) فاطلاق العالم على الخالق والمخلوق كاطلاق العين على الباصرة والذّهب فالاشتراك بينهما إنّماهو في الاسم دون المعنى (وسمّى ربّنا سميعاً لابخرت فيه يسمع به الصوت و لايبصر به) بل يسمع بما يبصر و يبصر بما يسمع وهو نفس ذاته المقدّسة والخرت بفتح الخاء المعجمة و ضمّهاوسكون الرّاء المهملةقبل التاء المثنّاة من فوق الثقب في الأذن وغيرها ، و في كتاب العيون «لابجزء فيه» (كماأنّ خرتنا) في كتاب العيون «كما أن جزءنا » (الّذي به نسمع) الأصـوات الدّاخلة فيه الواصلة إلى القوّة المنبثّة على العصب المفروش تحته و هذا العصب محلّ لهذه القوّة المدركة للصوت،والخرت طريق لوصول الصوت إليها (لا نقوى بهعلى البصر) أي على إدراك المبصرات لأنّ له خرتاً آخر يختصّ به ، ولمّاأشار إلى أنّ سمعه للأصوات ليس بشقّ الأذن و خرته كما في الانسان لتنزّههعن الجسميّة وآلاتها أشارإلى ما هو المقصود منه بقوله (و لكنّه أخبر) أي ولكنّ السميع أخبر ، أو ولكنّ الله تعالى أخبر باطلاق السميع عليه (أنّهلايخفىعليه شيء من الأصوات)حتّىصوت الذرّة في الفلاةوحسيس النملة على الصفاة(ليس على حدّ ما سمّينانحن)«سمّينا »

*عنهم العلم أصلا بأن يكون احدهم فيزمان جاهلا ثم يصير عالماً ثم يعود جاهلا فظهر أن علمهم عرضي حاصل لهم لامن ذاتهم فلابد آن يلتزم اما بأن فيالوجود موجوداًعالماً بذاته بكل شيء و هوالله تعالىأو بأنمابالعرض لايجب أن ينتهى الى ما بالذات و هو محال و بعبارة اخرى أنا نعلم بالبديهة أن العلم ليس من صفات الجسم من حيث هو جسم وأن الانتقاش بصورة شيء ليس علماً بذلك الشيء و أن الجدار لايدرك النقوش التى عليه والالة الفوتوغرافية لايرى التصوير فيها فالبصر الذى يدرك ويرى الاشياء ليس ادراكها بجسميته بل باشراق قوة عليه من عالم آخر وراء عالم الاجسام، والعلم الذاتى الذى لايطرء عليه الجهل أبداً انما هو ذلك العالم الغير الجسمانى فمادام اشراق تلك القوة كان علموادراك بحسب استعداد المحل واذا انقطع الاشراق انقطع العلم. (ش)

على صيغة المجهول و«نحن» تأكيد للضمير المرفوع المتّصل يعني ليس تسميته تعالى بالسميع على حدّ تسميتنا به وعلى معناه (فقد جمعنا الاسم بالسميع) أي التسميّة به و «جمعنا» إمّا بسكون العين على صيغة المتكلّم مع الغير أو بفتحها على صيغة الغائب المذكّر ، والاسم على الأوّل منصوب على المفعوليّة و على الثاني مرفوع على الفاعليّة (و اختلف المعنى) لأنّ السمع في الواجب هو العلم بالمسموعات بنفس الذّات (١) لا بالأداة و فينا إدراك المسموعات بالشقوق والأخرات، وهذا

(١) قوله «هو العلم بالمسموعات بنفس الذات» قد يختلج فى أذهان قوم أن السمع والبصر يختصان بأصحاب الالات والجوارح و ليس لواجب الوجود والعقول القادسة هذان الادراكان البتة فيلزم كون الاجسام الحية بالعرض أكمل فى الادراك ممن هو أصل معنى الحياة والادراك، ومن حياة غيره مأخوذة منه. وهذا مما لا يلتزم به ذو مسكة بل الحق أن كل من تعرض لهذه المسئلة معترف بكمال العلة البتة و انما يحذف الالة فقط ولاضير فيه، و اعلم أن أصل الادراك، لغير الجسم كما قلنا اذ ليس من شأن الاجسام أن تدرك ماينتقش فيها، فان قيل كيف وقد أثبت الحكماء جسمانية القوى الحاسة بل لايشك فيه للعوام أيضاً فان الحواس الظاهرة الخمس جسمانية بالبديهة وتعدم بفساد مزاج اعضائها وأيضاً يعرض النوم على أعصاب الحس فيسلب قوة الادراك الحسي و يعرض الاغماء على الدماغ فيسلب الادراكات الباطنة أيضاً خصوصاً الاغماء بأدوية الجراحين مثل كلرفورم تغلب على الدماغ فلايدرك الانسان شيئاً حتى أنه يغفل عن نفسه ولا يرى رؤياً ولا حلماً كما فى النوم فان النائم يملك المتخيلة والحس المشترك والواهمة وان فقد الاختيار ويمكن لليقظ أن ان ينصرف من التخيل فى شيء الى التخيل فى آخر باختياره ولكن النائم يتخيل فيما يتخيل قهراً بغير اختيار والمغمى عليه لا يملك المتخيلة ولا الحس المشترك، نعم ان القوة الحافظة لا تعدم بعروض النوم والاغماء ولذلك اذا استيقظ الانسان او افاق من غشيته وجد نفسه مع جميع مدركاته السابقة ولو كانت الحافظة معدومة استحال عودها وعود مدركاتها اذ لم تكن الا فى الحافظة وقد ينسى النائم بعض الامور مع ذكره بعضها مثلا يرى أباه وأمه الميتين فى المنام و يعرفهما لبقاء الحفظ فى الجملة وقد ينسى أنهما ماتا وقد لا ينسى، وهذا لايدل على فناء الحافظة بل على وجودها وانما يفقد القوة الذاكرة أى ملكة التذكر واستخراج ما فى*

مخالف لذاك لأنّ العلم بالمسموعات من جهة الآلات غير العلم بها لا من جهتها لايقال: هذا إنّما يثبت التخالف بين هذين المقيّدين لامطلقاً لوقوع التشابه بينه و بيننا في الجزء المشترك بينهما وهو العلم بالمسموعات، لأنّا نقول: قد عرفت آنفاً أنّ علمه مخالف لعلمنا فلانعيده (وهكذا البصر لابخرت منه أبصر) في كتاب العيون «وهكذا البصير» على وزن فعيل «لالجزء به أبصر» يعني ليس إبصاره بالعين ولا إدراكه للمبصرات بحاسّة البصر لتنزّهه عن الحواسّ (كما أنّا نبصر بخرت منّا) في كتاب العيون «بجزء منّا» (لاننتفع به في غيره) أي كما أنّا نبصر المبصرات بخرت العين لا ننتفع بذلك الخرت في غير الابصار لأنّه طريق لادراك المبصرات فقط (ولكن الله بصير لايحتمل شخصاً منظوراً إليه) أي لاينطبع صورة المنظورة إليه و مثاله في ناظره لعدم وجود الناظر له، فيه دلالة على أنّ الابصار بالانطباع (١) و يمكن أن يراد بالشخص الآلة الباصرة الّتي يمكن النظر إليها، و قيل الاحتمال

الحافظة واحضاره فى الحس المشترك ولذلك قال بعض أهل عصرنا من فلاسفة الافرنج ان الحافظة مجردة غير جسمانية لوجودها مع تعطل جميع الاعضاء خلافاً لقدمائنا حيث قالوا بجسمانيتها اذقد تعدم فى أواخر الشيخوخه أوتضعف والضعف لايعرض الالضعف الدماغ. قلنا جميع ذلك حق لانا لاننكر كون هذه الجوارح آلات للاحساس وكما يفقد الحس بفقد المدرك يفقد لفقد الالة ولكن نقول ليس المدرك هذه الالات بأنفسها كما يقول الطبيعيون بل المدرك شيء آخر وهذه آلاته و مثلنا مثل من يقول الانسان يدرك بالمنظار و مثل الطبيعيين مثل من يقول المنظار يدرك بنفسه، اذاثبت هذا فان قلنا بقول الطبيعيين امتنع اثبات معنى السمع والبصر لله تعالى اذهما للجسم لاغير وان قلنا بقول الالهيين لم يمتنع اثبات الكشف التام الواضح الذى يسمى سمعاً و بصراً له تعالى بغير آلة، وهذا معنى قول المتكلمين: ان بصره علمه بالمبصرات وهكذا. (ش)

(١) قوله «على أن الابصار بالانطباع» هذا هو الصحيح من مذهب الحكماء فى الابصار و المذهب الاخر هو القول بخروج الشعاع و تفصيل القولين والحجة على كل واحد فى محله، وأورده الشيخ فى علم النفس من طبيعيات الشفاء وأثبت هذا القول الذى يستفاد من الحديث ببراهين متقنة. (ش)

هنا بمعنى المشقّة يقال: احتمله أي تكلّف المشقّة فيه يعني لامشقّة له في إبصار شخص منظور إليه ، وفي بعض نسخ هذا الكتاب و في كتاب العيون «لايجهل» من الجهل في موضع لايحتمل وهوالأظهر (فقد جمعنا الاسم) الفعل هنا أيضاً يحتمل الوجهين (واختلف المعنى) لأنّ إبصارنا بالنواظر والأخرات وإبصاره هوالعلم بالمبصرات بنفس الذّات والحاصل أنّ البصروالبصيرفي الخالق نفس الذّات وفينا الآلة والنفس الفاقرة من جميع الجهات فلا اشتراك هنا إلاّ في مجرّد الاسم (و هو قائم ليس على معنى انتصاب و قيام على ساق في كبد كما قامت الأشياء) الكبد بفتح الكاف والباء الشدّة والمشقّة . والساق ساق قدم ، ويمكن أن يراد بها هنا السبب أي ليس قيامه على معنى قيام على سبب يقيمه كسائر الأشياء الموجودة القائمة بأسبابها ويؤيّده بقاء الأشياء على عمومها و عدم الاحتياج إلى تخصيصها بذوات السوق (ولكن قائم يخبر أنّه حافظ) أي ولكن قولنا هو قائم يخبر أنّه حافظ للمخلوقات و أحوالهم وأفعالهم و آثارهم ومتولٍ لحفظها و إصلاحها ورعايتها وتدبيرها، ولمّا كان هنا مظنّة أن يقال : إطلاق القائم على الحافظ غيرمتعارف أشارإلى أنّه شايع في المحاورات بقوله (كقول الرّجل القائم بأمرنا فلان) أراد بالقائم الحافظ الضابط المدبّر في اُمورهم لاالقائم بالساق و لو أريد هذا لكان المقصود منه على سبيل الكناية هو الحفظ (والله هوالقائم) أي الحافظ (على كلّ نفس بما كسبت) من الخير والشرّ والواو إمّا للحال أو للعطف على قوله « كقول الرّجل» أوعلى مقول القول وهو القائم (والقائم أيضاً في كلام الناس الباقي) أي الثابت الوجود أزلاً و أبداً على امتناع أن يسبقه أويلحقه عدم ويقال للباقي بهذا المعنى: الأزليّ الأبديّ ولايستحقّ هذا الاسم إلاّ هو (والقائم أيضاً يخبر عن الكفاية كقولك للرّجل قم بأمر بني فلان أي اكفهم) مؤنتهم و سائر ما يحتاجون إليه و الله سبحانه هو الكافي على الإطلاق لأنّه يكفي بلامعاناة ولاآلة جميع مايحتاج إليه عالم الامكان من الوجود والصفات والكمالات و الأسباب والأرزاق و غيرها و إنّما لم يذكره لأنّ شهرته كفت مؤونة ذكره، وبالجملة القائم إذا اُطلق عليه سبحانه يراد به الحفظ أوالبقاء

أو الكفاية لاالقيام على ساق (والقائم منّا قائم على ساق) أي على ساق القدم أوعلى سبب يقيمه ، ولايتحقّق شيء من هذين المعنيين فيه جلّ شأنه لتنزّهه عن الجسميّة والقدم والساق والسبب، فإن قلت : القائم قديخبرفي الخلق عن الحفظ والكفاية و البقاء ، أمّا الأوّلان فقد صرّح به عليه السلام و أمّا الأخير فلأنّ الباقي يصدق على الجنّة و النّار والنفوس المجرّدة والبدن بعد بعثه و غيرهما ممّا كان وجوده أبديّاً بل يصدق على الموجود وإن كان منقطع الوجود في الطرفين فصرف القيام عن ظاهره إلى هذه المعاني لا ينفع لوقوع التماثل و التشابه فيها، قلت : هذا مدفوع أمّا أوّلاً فلأنّ هذه المعاني فينا تابعة للقيام على ساق لأنّه قد يجعل كناية عنها، في الواجب غير تابعة له . و أمّا ثانياً فلأنّ هذه المعاني فينا صفات حادثة ناقصة قائمة بنا، مستندة إلى آلات وأسباب معتبرة في تحقّقها وفي الواجب يعتبرها العقول على الوجه الأكمل لذاته المقدّسة بذاته من غير اعتبار صفة زائدة قديمة أو حادثة تحلّ فيه لتعاليه عن التحديد والتوصيف فلااشتراك فيها أيضاً إلّا بحسب الاسم (فقد جمعنا الاسم و لم نجمع المعنى) إن كان جمعنا بسكون العين كان لم نجمع بالنون وإن كان بفتحها كان لم يجمع بالياء المثناة من تحت والتقدير لم يجمعنا المعنى والأخير و إن كان خلاف الظاهر لاحتياجه إلى الحذف ومخالفته لظاهر ما سبق لكن يؤيّده ما نقله الصدوق في كتابي العيون و التوحيد بقوله «ولم يجمعنا المعنى» (و أمّا اللّطيف فليس على قلّة) في الحجم (وقضف) في الجسم والقضف ـ محرّكة و كعنب ـ الدّقيق والنحيف وقدقضف بالضّم قضافة فهو قضيف أي نحيف (و صغر) في المقدار لأنّ كلّ ذلك من صفات الجسم والجسمانيّات و قدس الحقّ منزّه عنها (ولكن ذلك على النفاذ في الأشياء) (١) أي ولكن الله

---

(١) قوله «على النفاذ فى الاشياء » كان معناه ما تكرر فى كلام أميرالمؤمنين (ع) «داخل فى كل شيء لا كدخول شيء فى شيء » و كما فى قوله تعالى «نحن أقرب اليه من حبل الوريد» وقد عبر عنه الشارح بقوله على معنى نفاذ علمه وقدرته وحكمته وبالجملة هو الوجود الاصل القائم بنفسه المستغنى عن كل شيء و غيره وجود ربطى تعلقى غير مستقل لاينظر اليه بذاته ولايتحقق له حقيقة ان قطع النظر عن علته فهو مع كل شيء والخاصة *

لطيف على معنى نفاذ علمه و قدرته و حكمه في الأشياء الصغار والكبار ، ألا ترى كيف نفذت في الذُرّة و البعوضة و ما هو أصغر منهما و في غيرهما من الحيوانات والنباتات والجمادات والمعادن والأرضين والسموات و ما فيهنّ وما بينهنّ ممّا يعجز عن إدراك قليل منها و من منافعها و خواصّها و آثارها اُولو الألباب (و الامتناع من أن يدرك) أي امتناعه من أن يدرك ذاته وصفاته من جهة العقل و الحواسّ بحدّ و نهاية و رسم يحيط بها ، و بالجملة لطفه عبارة عن نفوذ علمه وقدرته في الغير ، وعدم نفوذ علم الغير وقدرته فيه ، ثمّ أشار إلى أنّ إطلاق اللّطيف على النفاذ غير بعيد لأنّه مستعمل في محاورات الناس أيضاً بقوله (كقولك للرّجل) أي لإعلامه و إخباره (لطف عنّي هذا الامر) يعني لم ينفذ فيه فهمي و لم يبلغ إليه عقلي (و لطف فلان في مذهبه و قوله) إذا دقّ طريقهما و خفي مأخذهما ولم ينفذ فيهما العقل (يخبرك) في محلّ النصب على أنّه حال عن مقول القول أو في محلّ الرّفع على أنّه خبر مبتدأ محذوف أي هذا القول يخبرك (أنّه غمض فيه العقل وفات الطلب) غمض بفتح الميم أو ضمّها غار ، والغموض الغور ، و الغامض من الكلام خلاف الواضح ، والطلب بفتح اللاّم مصدر بمعنى المفعول، يعني غار فيه العقل وفات مطلوبه ولم ينله لدقّته؛ ولو كان غمّض بتشديد الميم من تغميض العين و هو إطباق أجفانها كان في الكلام استعارة مكنيّة و تخييليّة و هو مع ذلك كناية عن عدم إدراك المطلوب ، و في كتاب العيون و التوحيد للصدوق ـ رحمه الله ـ « أنّه غمض فبهر العقل » بهر على البناء للمفعول من البهر بالفتح و هو الغلبة ، يقال : بهره إذا غلبه فهو مبهور أى مغلوب. يعني هذا القول يخبرك أنّ ذلك الأمر غامض

* الظاهرة للموجودات اللطيفة اثنتان الاولى النفاذ والثانية عدم كونه مدركاً بالحواس فان اللطيف البالغ فى اللطافة لايحس ببصر ولايدرك بلمس و هاتان الخاصتان ثابتتان للباري تعالى من غير ان يثبت له المقدار و ساير لوازم الجسمية و بهذا يعلم أن اللطيف قد يستعار فى اصطلاح الشرع للموجود المجرد ، و ببالي أن صدر المتألهين- قدس سره- ذكر فى شرح قوله تعالى «ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » أن الله تعالى مجرد و مقتضى التجرد العلم ففهم من اللطف التجرد وهذا الحديث يؤيده. (ش)

له غور شديد فبهر العقل وغلب لانقطاع إدراكه وانسداد سبيله قبل الوصول إليه وهذا أظهر و أنسب بالمقام لافادته صريحاً ما هو علّة لفوات الطلب أعني غور ذلك الأمر (و عاد متعمّقاً متلطّفاً) أي صار ذلك الأمر ذا عمق و دقّة (لا يدركه الوهـم) لبعد عمقه و غاية دقّته وخفاء سبيله (فهكذا لطف الله تعالى) الظاهر أنّ «لطف» على صيغة الفعل دون المصدر (عن أن يدرك بحدّ أو يحدّ بوصف) أي عن أن يدرك شرح حقيقة ذاته أو ماله من كمال صفاته بالتحديد والتعيين ، أمّا الأوّل فلأنّه لاحدّ لحقيقته ، و أمّا الثاني فلأنّه ليس لما يعتبره العقول من كماله سبحانه نهاية يقف عندها فيكون العقل حادّا له (واللّطافة منّا الصغر والقلّة) المستلزمان لعسر إدراك المتّصف بهما وصعوبة نفوذ العقل فيه واللّطافة في الواجب ليست بمعنى الصغر والقلّة كما عرفت (فقد جمعنا الاسم) أي اسم اللّطيف (واختلف المعنى لأنّ اللّطافة منّا صفة حادثة قائمة بنا و فيه جلّ شأنه علمه الّذي هو نفس ذاته الحقّة باعتبار نفوذه في جميع الأشياء والاختلاف بينهما لايشتبه على ذي عقل (و أمّا الخبير) إذا اُريد سبحانه (فالّذي لايعزب عنه شيء ولا يفـوته ليس للتجربة ولا للاعتبار بالأشياء) يعني أنّه تعالى خبير بمعنى أنّه لايبعد عنه شيء من الأشياء ، ولا يغيب عنه أمر من الاُمور ، و ليس خبره بالأشياء و عدم بعد شيء عنه مستنداً إلى التجربة والتكرار ولا إلى النظر ، والاعتبار هو العبور من علم إلى علم آخر ، و فيه إشارة إلى أنّ علمه ليس بضروريّ ولانظريّ (فعند التجربة والاعتبار علمان) أحدهما تجربيٌّ ضروريٌّ والآخر اعتباريٌّ نظريٌّ ، و في كتاب العيون « فتفيد التجربة والاعتبار علماً » و هو الأصوب والأظهر (ولولاهما ما علم) أي لولا التجربـة و الاعتبار ما علم شيئاً ضرورة أنّ انتفاء السبب يوجب انتـفاء المسبّب ، و المراد بالتجربة ماعدا طريق الاكتساب فيشمل طرق الضرورة كلّها.

ولمّا أشار إلى أنّ علمه ليس للتجربة والاعتبار بيّن ذلك وأثبته بقوله (لأنّ من كان كذلك كان جاهلاً) يعني من استفاد علمه بالتجربة والاعتبار كان جاهلاً قبلهما بالضرورة (و الله لم يزل) في مرتبة ذاته الحقّة من كلّ جهة (خبيراً بما

يخلق) غير المتّصف بالجهل أصلاً فليس علمه مستفاداً منهما (والخبير من الناس المستخبر عن جهل المتعلّم) (١) الاستخبار السؤال عن الخبر و لعلّ المقصود « أنّه يعتبر في مفهوم الخبير إذا اُطلق على الناس زيادة الاحتمال و هي الاتّصاف بالخُبر يعني العلم بعد الطلب والتعلّم من الغير مع جهل سابق ، ولايبعد أن يكون الاستخبار إشارة إلى طلبه بالتجربة و نحوها ، والتعلّم إشارة إلى طلبه بالاعتبار ، فيكون فيه إشارة إلى اعتبار مأخذ العلم و طريقه في هذا المفهوم (و قد جمعنا الاسم و اختلف المعنى) لمّا عرفت أن خبره تعالى في مرتبة الذّات بل هو نفس الذّات بلااستخبار ولاتعلّم ولاجهل سابق ، و خُبرنا بعد مرتبة ذواتنا و بعد هذه الاُمور فافترقا و تباينا ،ولايبعد أن يكون الخبير أخصّ من العالم أمّا في الواجب فلأنّه عبارة عن العالم بدقائق الأشياء وحقائقها والعالم فيه أعمّ منه، وأمّا في غيره فلأنّه عبارة عن العالم من جهة التجربة والاعتبار و من جانب التعلّم و الاستخبار على أن يكون هذه الاُمور معتبرة في مفهومه والعالم في غيره أعمّ منه لعدم اعتبار هذه الاُمور في مفهومه و إن كان لايخلو عنها (و أمّا الظاهر) إعلم أنّ للظاهر ستّة معان على مايستفاد من سياق الحديث بعضها مختصّ بالخالق و بعضها مختصّ بالخلق ومن ههنا يظهر أنّ الاشتراك ليس إلاّ بحسب الاسم، الأوّل العالي المرتفع بمعنى الرّاكب فوق شيء ، و هومن قولهم : ظهر فلان السطح ، إذا علاه و حقيقته صار على ظهر كما صرّح به في المغرب ، الثاني البارز بنفسه المعلوم بحدّه وهو من قولهم: ظهر فلان إذاخرج وبرز، وهذان المعنيان مختصّان بالخلق لاستحالة اتّصاف الخالق بهما ، الثالث الغالب على جميع الأشياء بالقهر والقدرة عليها من قولهم : ظهر فلان على عدوّه إذا غلبه، الرّابع البيّن وجوده بآثاره لكلّ أحدمن قولهم:

---

(١) قوله «المستخبر عن جهل المتعلم» المتعلم صفة للمستخبر والمعنى ان الخبيرمن الناس مستخبر متعلم و استخباره حاصل بعد جهله لان علمنااما بديهى واما نظرى كما قسمه اهل المنطق والبديهيات حاصلة بـالتجربة بالمعنى الاعم الشامل للحس والحدس والنظريات حاصلة بالاعتبار وكلاهما بعدالجهل، وقال بعض من لاعبرة به فى تفسيرالجملة : الخبرة من الناس يفتش عن جهل تلاميذه، وهو عجيب و قال الحكماء كل متعجب ضاحك. (ش)

ظهر هذا الشيء إذا تبيّن وجوده بآثاره، والخامس العالم بجميع الأشياء بحيث لا يخفى عليه شيء منها ، السادس المدبّر لجميع الأشياء أو لكلّ ما يرى منها ، و كان هذين المعنيين مأخوذان من المعنى الثالث لاعتبار الغلبة فيهما بالعلم و التدبير و هذه الأربعة مختصّة به سبحانه وإلى هذا التفصيل أشار بقوله: (فليس من أجل أنّه علا الأشياء بركوب فوقها و قعود عليها و تسنّم لذراها) سنام كلّ شيء أعلاه و منه تسنّمه إذا علاه وأسنم الدّخان إذا ارتفع، والذّرى بضمّ الذّال المعجمة و كسرها جمع الذّروة كذلك وهي أعلى الشيء و فوقه (ولكن ذلك) أي كونه ظاهراً أو علوّه على الأشياء (لقهره ولغلبته الأشياء و قدرته عليها) فمعنى الظاهر أنّه العالي على جميع الأشياء بمعنى أنّه قاهرٌ غالبٌ قادرٌ عليها، فلا يعجزه ولا يفوته شيء ولا يغلبه ولا يسبقه أحدٌ (كقول الرّجل : ظهرت على أعدائي) أي غلبت عليهم (وأظهرني الله على خصمي) أي غلبني عليه تغليباً (يخبر عن الفلج و الغلبة) الفلج بالفتح الظفر ، وقد فلج الرّجل على خصمه إذا غلب ، و أفلجه الله عليه إذا جعله غالباً والاسم الفلج بالضمّ (فهكذا ظهور الله على الأشياء) فظهوره ليس ظهوراً مكانيّاً حسّيّاً بل هو قهره و غلبته جميع الأشياء و استيلاؤه عليها بالإيجاد والإبقاء والإفناء (ووجه آخر أنّه الظاهر لمن أراده) أي الظاهر لكلّ من أراده بحججه الباهرة و براهينه الظاهرة وشواهد أعلامه النيّرة الدّالة على وجوده وثبوت ربوبيّته وصحّة وحدانيّته إذ لا موجود إلّا و هو يشهد بوجوده، ولا مخترع إلّا و هو يعرب عن توحيده (ولا يخفى عليه شيء هذا وجه آخر غير ظهوره للغير و هو ظهور الغير له بنفس ذاته الحقّة الّتي هي العلم بجميع الأشياء وقد عرفت أنّه من توابع الغلبة إذ فيه غلبة على الأشياء بنفوذ علمه فيها و إحاطته بها (و أنّه مدبّر لكلّ ما برأ) على وفق الحكمة المقتضية للنظام الأكمل ، و هذا أيضاً وجه آخر لظهوره غير ما ذكر و تابع للغلبة كما أشرنا إليه، و تخصيص المرئي بالذكر باعتبار أنّه مناسب لوصفه تعالى بالظهور (فأيّ ظاهر أظهر و أوضح من الله تعالى) متفرّع على الوجوه الأربعة أو تعليل لها لأنّك لا تعدم صنعته حيث ما توجّهت) فهو الظاهر

وجوده بعجائب تدبيره و غرائب تقديره للمتفكّرين والواضح ثبوته وعلمه بإنشاء الأجرام العلويّة ،وإبداع الأجسام السفليّة للناظرين (و فيك من آثاره مايغنيك) لأنّ ما في الإنسان من ظرائف الصنع و لطائف التدبير يغنيه في معرفة صانعه عن سائر المبدعات العجيبة والمخترعات الغريبة (والظاهر منّا البارز بنفسه) للناظرين و إنّما قال بنفسه لأنّه تعالى أيضاً بارز لكن بروزه بحججه و آثاره (و المعلوم بحدّه) للحادّين يعني المعلوم بشرح حقيقة ذاته و صفاته و بماله من أطرافه و نهاياته ، والظاهر منّا أيضاً العالي على الشيء بالركوب عليه ، ولم يذكره إمّا للاقتصار مع الإيماء إليه في صدر الكلام أو لأنّ البارز بنفسه يصدق عليه أيضاً (فقد جمعنا الاسم ولم يجمعنا المعنى) للتغايروالتخالف بين معنييه في الموضعين لأنّ ظهورنا حسّي يحصل بمنشأ هذه العين أوبتحديد العقل وتعيين الوصف بخلاف ظهوره تعالى كما عرفت (و أمّا الباطن فليس على معنى الاستبطان للأشياء بأن يغور فيها) كغور الغايص في الماء و غور بعض أجزاء الجسم في داخله على مقابل ما في ظاهره ، و غور المتمكّن و دخوله في مكانه فلايصحّ أن يقال : هو في كذا على الحقيقة (ولكن ذلك منه على استبطانه للأشياء علماً و حفظاً و تدبيراً) يعني أنّ الاستبطان منه تعالى محمولٌ على استبطان كلّ واحد من علمه وحفظه وتدبيره للأشياء الجليّة والخفيّة ودخوله فيها وتعلّقه بباطنها كتعلّقه بظاهرها فلا تفاوت بين التعلّقين باعتبار كمون المتعلّق و ظهوره ، إذ كلّ كامن بالقياس إلينا فهو ظاهر بالقياس إليه جلّ شأنه ، و يقرب منه ما قيل من أنّ الباطن هو اللّطيف إذ المراد أنّه يعلم بواطن الأمور وإن دقّت ولطفت ، ولمّا أشار إلى أنّ الباطن بمعنى العالم بباطن الأشياء أشار إلى أنّ ذلك متعارفٌ في اللّغة و العرف دفعاً لتوهّم الإنكار بقوله (كقول القائل أبطنته) على صيغة المتكلّم وحده من باب الإفعال (يعني خبّرته و علمت مكتوم سرّه) يفهم منه شيئان أحدهما و هو ليس بمقصود هنا أنّ خبرته بمعنى علمته، قال الجوهري تقول : من أين خبرت هذا الأمر أي من أين علمت والاسم الخُبر بالضم و هو العلم بالشيء . والخبير العالم . الثاني و هو المقصود هنا

ليكون دليلاً على ما سبق من أنّ أبطنته بمعنى علمته ولمّا كان هذا الكلام من معدن الفصاحة والبلاغة لايرد أنّه لم يثبت في اللّغة أنّ أبطنته بمعنى علمته وإنّما الثابت أنّ بطنته على صيغة المجرّد بمعنى علمته، ففي النهاية الأثيريّة و الصّحاح بطنت هذا الأمر عرفت باطنه، ومنه الباطن في صفة الله تعالى ولاحاجة إلى ماقيل من أنّ الصيغة من المجرّد والهمزة للاستفهام والتاء ضمير الخطاب (والباطن منّا الغايب في الشيء المستتر) المستتر خبر بعد خبر أي المستتر بالشيء كاستتار الأجزاء الباطنة للجسم بالأجزاء الظاهرة ، و استتار الجسم بالحجاب و أمثال ذلك (وقد جمعنا الاسم و اختلف المعنى) إذ البطون فينا من جهة الاستتار و الاحتجاب و هو سبحانه منزّه عنهما، وفيه سبحانه علمه بنفس ذاته المقدّسة بباطن جميع الأشياء وإن دقّ وبعد عن الحواسّ ولاتتّصف به (وأمّا القاهر فليس على معنى علاج) أي عمل و مزاولة و مدافعة (و نصب) النصب بالتحريك التعب من نصب بالكسر نصباً إذا تعب و أنصبه غيره ، و بالفتح والسكون المعاداة من نصبت لفلان بفتح العين إذا عاديته و بالضمّ والسكون الشرّ والبلاء ، و منه قوله تعالى حكاية «مسّني الشيطان بنصب و عذاب » (و احتيال ومداراة ومكر) في الصحاح مداراة الناس تهمز ولاتهمز وهي المداجات والملاينة وفي المغرب المداراة المخالطة ، و بالهمزة مدافعة ذي الحقّ عن حقّه. والاحتيال والمكر متقاربان قال في الصحاح: المكر الاحتيال والخديعة . ولايبعد أن يقال : الاحتيال هو استعمال الرّويّة وأخذ الحيلة لدفع ضرر الغير عن نفسه. والمكر استعمال الرويّة وارتكاب الخديعة لإيصال الضرر إلى الغير (كمايقهر العباد بعضهم بعضاً) على المعاني المذكورة (والمقهور منهم يعود قاهراً والقاهر يعود مقهوراً) لأنّ القاهريّة على المعانى المذكورة ليست من الصفات اللاّزمة لذات القاهر، بل هي من العوارض الّتي يجوز انفكاكها عن المعروض فيجوز أن يصير القاهر في وقت مالوقوع تدبيره على وفق مدّعاه مقهوراً في وقت آخر لعدم وقوع تدبيره على ذلك أو لوقوع تدبير المقهور على نحو إرادته و غلبته على تدبير القاهر كما يشاهد ذلك من تدبيرات السلاطين بل من تدبيرات أفراد الناس في مقاصدهم (ولكن ذلك) أي معنى القاهر (من الله تعالى على أنّ جميع ما خلق ملبس بـه الذّلّ

لفاعله) ملبس اسم مفعول من الإلباس و الذُّل فاعله ، و فيه استعارة مكنيّة و تخييليّة بتشبيه الذُّل باللّباس و إثبات الإلباس له ولفظ فاعله وقع موقع الضمير للاشارة إلى ما هوسبب لذلّ الجميع (وقلّةالامتناع لما أراد به) الظاهر أنّه عطف على الذُّل وعطفه على أنّ أيضاً محتمل وذلّ الخلايق لفاعلهم القديم القاهر يعود إلى دخولهم في ذلّ الإمكان تحت غلبته و احتياجهم في أسر الحاجة إلى كمال قدرته و حيث لا يقدرون على الامتناع لما أراد من صفاتهم و ذواتهم و هيئاتهم و مقاديرهم و كمالاتهم و نفعهم و ضرّهم و خيرهم و شرّهم للزوم حاجتهم في الذّوات و الصفات و جميع الحالات إليه و رفعهم أيدي الإمكان و الافتقار من جميع الجهات بين يديه ، و لعلّ لفظ القلّة إشارة إلى صدور الامتناع عن بعضهم قليلاً فيما أراد منهم من أفعالهم الاختياريّة و لكن ليس ذلك لقهرهم و غلبتهم عليه بل لأنّه تركهم على حالهم و لم يجبرهم تحقيقاً لمعنى التكليف والاختيار (ولم يخرج منه طرفة عين أن يقول له كن فيكون) الظاهر أنّه حال عن فاعله أوعن فاعل أراد و ضمير «منه» راجع إليه و «أن يقول» فاعل لم يخرج يعني لم يخرج منه سبحانه (١) في سلطانه على الخلق وقهره عليهم طرفة عين هذا الوصف

---

(١) قوله « لم يخرج منه سبحانه » تركيب العبارة و اعرابها لايخلوان عن صعوبة . قال العلامة المجلسي في مرآة العقول في التوحيد- يعني في توحيد الصدوق- « طرفة عين غير أنه يقول له» وهو غيرظاهر ومعنى قوله « لم يخرج منه» لم ينتف منه سبحانه هذا القول طرفة عين أبداً ، وقال أيضاً : لعله يدل على أن الاشياء في كل آن محتاجة الى افاضة جديدة و ايجاد جديد. وقال قد أشار الى ما أومأنا اليه بهمنيار في التحصيل و غيره حيث قالوا كل ممكن بالقياس الى ذاته باطل و به تعالى حق كما يرشد اليه قوله تعالى « كل شيء هالك الا وجهه» فهو آنا فآناً يحتاج الى أن يقول له الفاعل الحق كن و يفيض عليه الوجود بحيث لو أمسك عنه هذا القول والافاضة طرفة عين لعاد الى البطلان الذاتي والزوال الاصلي كما ان ضوء الشمس لو زال عن سطح المستضيء لعاد الى ظلمته الاصلية . انتهى .

واعلم أن في احتياج الممكن في البقاء الى المؤثر بحثاً طويلا في علم الكلام ومضمون هذا الحديث هو الحق الذى انتهى اليه بحثهم واختاره المحققون منهم وذلك لان علة الاحتياج الى العلة امكان الممكن و هو صفة ثابتة له بعد الوجود و غلط غير اهل الحق و تفوهوا بهذه الكلمة المنكرة «لوجاز على الواجب العدم لماضر عدمه وجود العالم» وفي من اثبت ☆

أعني قوله «كن فيكون» وفيه إشارة إلى أنّه القاهر الّذي لايعود مقهوراً أبداً بخلاف القاهر منّا وإنّما قلنا: الظاهر ذلك لانّه يحتمل أن يكون حالاً عمّا ذكر، ويكون فاعل لم يخرج ضميراً راجعاً إليه و يعود ضمير منه إلى القاهر و يجعل «أن يقول» بدلاً عن ضمير منه يعني لم يخرج الفاعل وهو الله تعالى من كونه قاهراً على الخلق ومن أن يقول كن فيكون طرفة عين، و فيه أيضاً إشارة إلى ماذكر. ويحتمل أيضاً أن يكون حالاً عن ضمير «به» أو عن مفعول ما خلق وضمير منه حينئذ راجع إلى لباس الذلّ إلاّ أنّ في ربط «أن يقول» بماقبله خفاء يزول بالتقدير أي أن يقول له يعني لم يخرج المخلوق من لباس الذّلّ في حدوث ذاته وصفاته و وجوده و بقائه و من أن يقول الله تعالى له كن فيكون طرفة عين، و فيه إشارة إلى أنّ الممكن في بقائه يحتاج إليه سبحانه وسرّ ذلك ماأشار إليه جماعة من المحقّقين منهم بهمنيار في التحصيل من أنّ كلّ ممكن بالقياس إلى ذاته باطل و به تعالى حقّ كما يرشد إليه قوله تعالى «كلّ شيء هالك إلاّ وجهه فهو آناً فآناً يحتاج إلى أن يقول له الفاعل الحقّ كن ويفيض عليه الوجود بحيث لو أمسك عنه هذا القول والإفاضة طرفة عين لعاد إلى البطلان الذّاتي والزوال الأصلي كما أنّ ضوء الشمس لو زال عن سطح المستضيء لعاد إلى ظلمته الأصليّة (والقاهر منّا، على ماذكرت و وصفت فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى) كيف وقهرنا ينادي بالعجز و النقصان و قهره ينادي بكمال الغلبة والسلطان، فسبحان من قهر الجبابرة بالموت والنكال وغلب القياصرة بدون السيف والنصال (وهكذا جميع الأسماء و إن كنّا لم نستجمعها كلّها) مثل الرّازق والبارى والقدّوس والقيّوم وغير ذلك من الأسماء الّتي لم يقع التسمية بها في الخلق (فقد يكتفي بالاعتبار بما ألقينا إليك) فانّ العاقل اللبيب يعرف في جميع أسمائه مايليق به بالقياس إلى ماذكر ولو وقعت التسميّة بها في الخلق لعرف الفرق بين المعنيين (والله عوننا وعوننا) العون الظهير على الأمر والجمع الأعوان (في إرشادنا) إلي الحقّ (و توفيقنا) لقبوله ، و في تقديم الدّعاء للمخاطب أوّلاً و

☆ الاحتياج فى البقاء من لم ينل وجهه وصدور هذه العلوم من الائمة الاطهار عليهم السلام معجزة عظيمة ولايوجد مثلها فى أحاديث مخالفينا البتة.(ش)

ضمّه إلى أنفسهم القدسيّة ثانياً تعطّف به وإيماء إلى كمال القرب بينهم وبين شيعتهم التابعين لأقوالهم و أعمالهم.

(باب)

(تأويل الصمد)

لعلّ المراد بالتأويل هنا معنى التفسير (١) و هو كشف معناه لا المعنى المصطلح وهو صرف اللّفظ عن معناه الظاهر إلى ما هو أخفى منه .

((الاصل))

١ـ « عليّ بن محمّد، ومحمّد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن محمّد بن الوليد و » « لقبه شباب الصيرفي، عن داود بن القاسم الجعفري قال: قلت لأبي جعفر الثّاني» «عليه السلام: جعلت فداك ما الصمّد ؟ قال: السيّد المصمود إليه في القليل و الكثير.»

((الشرح))

(عليّ بن محمّد، و محمّد بن الحسن، عن سهل بن زياد ؛ عن محمّد بن الوليد و لقبه شباب الصيرفي عن داود بن القاسم الجعفري) من أولاد جعفر بن أبي طالب عليه السلام ثقة جليل القدر (قال: قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام جعلت فداك ما الصمد؟ قال : السيّد المصمود إليه في القليل و الكثير) سأل بما عن شرح اسم الصمد فلذلك أجاب عليه السلام به و أشار بذكر القلّة والكثرة إلى أنّ المعتبر في مفهوم الصمد هو كونه مرجوعاً إليه في الحوائج كلّها قليلها و كثيرها ، حقيرها و كبيرها للتنبيه على أنّ الأحقّ بهذا الاسم هو الحقّ الغنيّ عن الغير من كلّ وجه وأنّ إطلاقه على غيره إنّما هو على سبيل التجوّز والإضافة إذ كلّ سيّد سواه فهو في ربقة الحاجة إلى الغير فليس مصموداً إليه في الجميع.

---

(١) قوله «لعل المراد بالتأويل هنا معنى التفسير» لاشبهة فيه ولايناسبه كلمة لعل وكذلك فى أكثر الاحاديث و عرف القدماء و لذلك ترى جميع ما نسميه تفسيرا من اقوال مشاهير المفسرين كقتادة و ابن عباس و مجاهد سماه الطبرى تأويلا. (ش)

((الاصل))

٢- «عدّة من أصحابنا، عن أحمدبن أبي عبدالله، عن محمّدبن عيسى، عن»
«يونس بن عبدالرّحمن، عن الحسن بن السري، عن جابربن يزيد الجعفي قال:»
«سألت أباجعفر عليه السلام عن شيء من التوحيد. فقال: إنّ الله تباركت أسماؤه الّتي»
«يُدعا بها و تعالى في علوّ كنهه واحدٌ توحّد بالتوحيد في توحّده، ثمّ أجراه»
«على خلقه، فهو واحدٌ، صمدٌ، قدّوس، يعبده كلّ شيء و يصمدُ إليه كلّ شيء»
«ووسع كلّ شيء علماً».

«فهذا هو المعنى الصحيح في تأويل الصمد، لاما ذهب إليه المشبّهة: أنّ»
«تأويل الصّمد: المصمت الذي لاجوف له، لأنّ ذلك لايكون إلاّ من صفة الجسم»
«والله جلّ ذكره متعال عن ذلك، هو أعظم و أجلّ من أن تقع الأوهام على»
«صفته أو تدرك كنه عظمته، ولوكان تأويل الصمد في صفة الله عزّوجلّ المصمت، لكان»
«مخالفاً لقوله عزّوجلّ: «ليس كمثله شيء» لأنّ ذلك من صفة الأجسام»
«المصمتة الّتي لاأجواف لها، مثل الحجروالحديد و سائر الأشياء المصمتة الّتي»
«لاأجواف لها؛ تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، فأمّا ماجاء في الأخبار من ذلك»
«فالعالم عليه السلام أعلم بما قال، و هذا الّذي قال عليه السلام: «إنّ الصمد هو السيّد المصمود»
«إليه» هو معنى صحيح موافق لقول الله عزّوجلّ: «ليس كمثله شيء» والمصمود»
«إليه المقصود، في اللّغة قال أبوطالب في بعض ما كان يمدح به النبيّ صلّى الله عليه وآله»
«من شعره:»

وَبِالْجَمْرَةِ القُصْوَى إذا صَمَدُوا لَها ★ يَؤمُّونَ قَذْفاً رَأسَها بِالْجَنادِلِ

«يعني قصدوا نحوها، يرمونها بالجنادل يعني الحصا الصغار الّتي تسمّى»
«بالجمار، و قال بعض شعراء الجاهليّة. [شعراً]:

ما كُنْتُ أحسِبُ أنّ بَيْتاً ظاهِراً ★ لِلّهِ في أكْنافِ مَكّةَ يُصْمَدُ

يعني يقصد. وقال ابن الزبرقان: «وَلا رُهَيْبَةُ الاَسَيّدُ صَمَدُ (١)

(١) اوله «ماكان عمران ذاغش ولاحسد».

« و قال شدّاد بن معاوية في حذيفة بن بدر: »

عَلَوْتُهُ بِحُسَامٍ ثُمَّ قُلْتُ لَهُ ✶ خُذْهَا حُذَيْفُ فَأَنْتَ السَّيِّدُ الصَّمَدُ

« و مثل هذا كثير والله عزّ وجلّ هو السيّد الصمد الذي جميع الخلق من »
« الجن و الانس إليه يصمدون في الحوائج و إليه يلجأون عند الشدائد و منه »
« يرجون الرّخاء و دوام النعماء ليدفع عنهم الشدائد ».

((الشرح))

(عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن أبي عبدالله، عن محمّد بن عيسى، عن يونس بن عبدالرحمن، عن الحسن بن السري، عن جابر بن يزيد الجعفي قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيء من التوحيد فقال: إنّ الله تباركت أسماؤه) أي تطهّرت عن المعايب والنقائص كذا فسّره عياض، وقال القرطبيّ تباركت أسماؤه معناه كثرت صفات جلاله و عظمته (الّتي يدعا بها) أشار بهذا الوصف إلى فائدة وضع أسمائه تعالى وهي أن يدعوه الخلائق بها في حوائجهم كما مرّ (و تعالى في علوّ كنهه) أن يدركه أحد سواه، و كنه الشيء حقيقته الّتي هو بها هو هو (واحد) لا ثاني له في الوجود الذّاتي ولا كثرة له في ذاته وصفاته فذاته ليست بمتجزّية ووجوده وصفاته ليست بزائدة، ولم يفته شيء من كمالاته بل كلّما ينبغي له فهو له بالفعل وفي مرتبة ذاته (توحّد بالتوحيد في توحّده) أي تفرّد بتوحيده في حال تفرّده بالوجود يعني أنّه كان في الأزل قبل إيجاد الخلق يوحّد نفسه بلا مشارك (ثمّ أجراه) أي توحيده (على خلقه) (١) بأن فطرهم عليه أو كلّفهم به (فهو واحد) بالمعنى

(١) قوله « ثم أجراه على خلقه» والصحيح فى تفسير هذا الكلام ان الوحدة الحقة مختصة بذاته تعالى والوحدة فى ساير خلقه ظل لوحدته و مأخوذة منه ، فهو المتوحد فى التوحيد اى لا واحد بالوحدة الحقيقية الا هو و ذلك لما مر ان كل ممكن يجرى فيه التجزية بوجه و أشار بقوله تعالى فى علو كنهه أن حقيقته أعلى من منال افكار البشر وهذا مقدمة لتفسير التوحيد الذى سأل عنه السائل اى دليل كون الوحدة صفة خاصة به تعالى ان ذاته تعالت عن فكرنا ونحن لا نتعقل شيئاً واحداً لايدخله التجزى بوجه. (ش)

المذكور (صمد) يرجع إليه جميع الخلايق في جميع الحوائج (قدّوس) طاهر من النقايص والعيوب و متنزّه عن الأولاد والأنداد و غيرهما ممّا لايليق به (يعبده كلّ شيء) ناظر إلى الواحد لأنّ الوحدة المطلقة و عدم المشاركة في الوجود الذّاتي يقتضيان عدم المشاركة في العبادة فكلّ شيء عابد له لامعبود (و يصمد إليه كلّ شيء) ناظر إلى الصمد والصمد القصد وفعله من باب طلب (ووسع كلّ شيء علماً) ناظر إلى القدّوس لأنّ القدس يقتضي العلم بجميع الأشياء لئلّا يلزم الجهل المنافي له. (فهذا) أي ما ذكر من الصّمد السيّد المصمود إليه في القليل و الكثير . و الظاهر أنّ هذا كلام المصنّف رضي الله عنه (هو المعنى الصحيح في تأويل الصمد) (١) عرف المسند إليه بالإشارة لزيادة التميّز والإيضاح و عرف المسند بلام التعريف لقصد الحصر وأتى بضمير الفصل لقصد المبالغة فيه ولهذا أيضاً صرّح بالجزء السلبي فقال (لا ماذهب إليه المشبّهة أنّ تأويل الصمد المصمت الّذي لاجوف له) هؤلاء لمّا رأوا أنّه تعالى صمد و أنّ الصمد يطلق في اللّغة على المصمت الّذي لاجوف له أوّلوه به و مالوا إلى توصيفه بأنّه مصمت و إلى تقديسه بأنّه لاجوف له كالإنسان و نحوه فلحقه التشبيه لأنّ في الخلق ماهو بهذه الصفة فتأويل الصمد بهذا باطل لما أشار إليه بقوله (لأنّ ذلك) أي تأويل الصمد بهذا (لا يكون إلّا من صفة الجسم) الّذي ليس له جوف و ليس خالي الباطن (والله جلّ ذكره متعال عن ذلك) أي عن أن يكون صمداً بهذا المعنى و يتّصف بصفة الجسم

---

(١) قوله « فهذا هو المعنى الصحيح فى تأويل الصمد » الظاهر أن الحصر فى كلام الكلينى اضافى بالنسبة الى المعنى الاخر و هو الجسم المصمت الذى لاجوف له وهو تشبيه و تجسيم تعالى الله عنه وقد نقلوا فى تفسير إلصمد قريباً من عشرين قولا على ما فى البحار و مرآة العقول منها قول محمد بن الحنفية الصمد القائم بنفسه الغنى عن غيره. ومنها قول زيد ابن على(ع) : الصمد الذى اذا أراد شيئاً قال له كن فيكون، و منها قول الحسين بن على عليهما السلام ان قوله تعالى «لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً احد» تفسير الصمد . و منها الصمد: الذى لايأكل ولايشرب. ولافائدة فى نقل جميع ماذكر و مرجع الجميع الى شىء واحد كما قال المجلسى رحمه الله. (ش)

ثمّ بالغ في تعاليه عن ذلك بقوله (هو أعظم و أجلّ من أن تقع الأوهام على صفته) لأنّ غاية مراحل الأوهام هي أواخر عالم الأبدان ، ونهاية منازل الأفهام هي أواخر عالم الإمكان وصفة الواجب خارجة بالذّات عن العالمين بمراحل غير معدودة و منازل غير محصورة (أو تدرك كنه عظمته)لأنّ عظمته تعالى لاتتناهى قدراً و عرفاناً ، و لذلك كلّما غاص العارف المتقرّب إليه في البحر الزّاخر من عظمته و عبر منزلاً من منازلها ازدادت عظمته في نفسه وعلم منها فوق ما علمه أوّلاً وهكذا حتّى يكمل عقد يقينه بذلك ويبلغ إلى نهاية ما يتصوّر له من منازلها فينادي بالعجز عن معرفته و يقرّ بعلوّ عظمته كما نطق به لسان سيّد الأنبياء و أشرف الأوصياء صلّى الله عليهما وعلى أولادهما النجباء(ولو كان تأويل الصمد في صفة الله تعالى المصمت) الّذي لاجوف له فاللاّم للعهد (لكان مخالفاً لقوله (١) تعالى« ليس كمثله شيء») واللاّزم باطلٌ فالملزوم مثله ، و أشار إلى بيان الملازمة بقوله : (لأنّ ذلك من صفة الأجسام المصمتة الّتي لاأجواف لها مثل الحجر و الحديد و سائر الأشياء المصمتة الّتي لاأجواف لها تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً) قوله «مثل الحجر - إلى قوله لها» في بعض الكتب نسخة و في بعضها أصل فإن قلت: لاشبهة في أنّه تعالى شيء لاجوف له ، و هو المراد بقول من قال إنّه المصمت الّذي لاجوف له لا ما هو الظاهر منه أعني الجسم المصمت فإنّ المصمت مالاجوف له ، وهو يعمّ الجسم وغيره قلت : هذا التوجيه لايصحّ من جانب المشبّهة لأنّهم صرّحوا بأنّه تعالى جسم نوريّ صمديّ كما مرّ على أنّ الظاهر المتبادر من المصمت في اللّغة و العرف هو الجسم الّذي لاجوف له فلايجوز وصفه تعالى به قطعاً (فأمّا ماجاء في الأخبار من ذلك فالعالم عليه السلام أعلم بماقال) (٢) لم يرد بذلك ما هو المتبادر من أنّه جاء

---

(١) قوله « لكان مخالفاً لقوله تعالى» يعني أن الخبر اذا خالف ظاهر الكتاب فهو مردود وهذا يدل على حجية ظاهر الكتاب عندالمصنف، و قوله «لان ذلك من صفة الاجسام» ان الخبر المخالف لصريح العقل أيضاً مأول. (ش)

(٢) قوله «فالعالم (ع) أعلم بماقال» تأويل الصمد بالذى لاجوف له وارد فى الاخبار*

في الأخبار تأويل الصمد بالمصمت الّذي لاجوف له لأنّه خلاف الواقع ، بل أراد به ماجاء فيهامن تأويل الصمد بالشيء الّذي لاجوف له، مثل مارواه الصدوق في كتاب التوحيد بالسند الصحيح «عن محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له : ما الصمد؟ قال: الّذي ليس بمجوّف» نقلنا بعض الحديث، وما رواه فيه أيضاً بسنده «عن أبي الحسن عليه السلام قال: الصمد الّذي لاجوف له» و مارواه فيه أيضاً بسنده «عن الحسين بن عليّ عليهما السلام أنّه قال: الصمد الّذي لاجوف له ـ الحديث» وقوله رحمه الله «فالعالم عليه السلام أعلم بماقال» يشعر بأنّ ظاهر التأويل ليس بصحيح وذلك إمّا لأنّه بزعمه يرجع إلى التأويل بالمصمت (١) الذي لاجوف له أو لأنّه لايوافق اللّغة

☆ و ظاهره غير مراد البتة لانه يستلزم الجسمية فلابد ان يكون له تأويل لاينا فى التنزيه ولما لم يتبين لصاحب الكافى رحمه الله ذلك التأويل احاله الى الائمة عليهم السلام وقال صدر المتألهين: قدمر فى الحديث السادس من باب الارادة انها من صفات الفعل ان المخلوق اجوف معتمل (وهو فى طبعتنا هذه فى الصفحة ٣٥٧ من المجلد الثالث) قال الصدر: فاذا كان المخلوق بما هو مخلوق اجوف بالمعنى الذى من لوازم المخلوقية كان الخالق موصوفا بمقابله و هو الصمد بالمعنى الذى يقابل ذاك المعنى وقال كما ان لفظ اليد والجنب والاعين والمجيء والاستواء قدجاءت فى القرآن و ان الاصل فى الجميع ان يأول على وجه لايخل بالتوحيد الخالص عن التشبيه وقال معنى الصمد انه تعالى بريء عن القوة والامكان كما ان معنى الاجوف فى المخلوق ان للحوادث مدخلا فيه كما مر، وذكر المجلسى «ره» نحوا مما نقلناه من الصدر قال فهو كناية عن عدم الانفعال والتأثر عن الغير وكونه محلا للحوادث كما مر عن الصادق (ع) و نقل الحديث السادس الذى اشاره اليه صدر المتألهين. (ش)

(١) قوله «لانه يرجع بزعمه الى التأويل بالمصمت» الفرق الذى ذكره الشارح بين قوله «الذى لاجوف له والمصمت الذى لاجوف له» غير ظاهر و اعتراضه على الكلينى (ره) غير وارد ، أما الاول فلان الذى لاجوف له يطلق على المصمت لاغير والمجرد الذى ليس له أجزاء وامتداد أصلا، وان صدق عليه انه لاجوف له بالمعنى السلبى لكن المتبادر من مثل هذه العبارة عدم الملكة كما أن قولنا لايمشي ولايطير لايتبادر منه الا الحيوان دون الحجر☆

أولاً نّه لايظهر المقصود منه ووجه صحّته في نفسه، فإن أراد الأوّل فهو ظاهر البطلان لظهور الفرق بين المصمت الّذي لاجوف له وبين الشيء الّذي لاجوف له، والأوّل جسم قطعاً دون الثاني، و إن أراد الثاني فهو أيضاً ظاهر البطلان لأنّ هذا التأويل على تقدير أن لايكون معنى حقيقيّاً للصمد في اللّغة فلاجواز لإنكار أن يكون معنى مجازيّاً له فهو يوافق اللّغة قطعاً على أنّ الصمد قد فسّره عليّ بن الحسين عليهما السلام بأنّه الّذي لاشريك له، ولايؤوده حفظ شيء، ولايعزب عنه شيء، و أوّله زيد بن عليّ بن الحسين عليهما السلام بأنّه الّذي إذا أراد شيئاً قال له كن فيكون، و بأنّه الّذي أبدع الأشياء فخلقها أضداداً و أشكالاً و أزواجاً. و تفرّد بالوحدة بلاضدّ ولاشكل ولامثل ولاندّ، وأوّله ابن الحنفيّة بأنّه القائم بنفسه الغني عن غيره، و أوّله غيره بأنّه المتعالي عن الكون و الفساد، و بأنّه الّذي لايوصف بالتغاير، يظهر كلّ ذلك لمن نظر في كتاب التوحيد، ولم يقل أحدٌ: هذه التأويلات ليست بصحيحة لأنّها لاتوافق اللّغة(١)، وإن أراد الثالث فأقول هذا التأويل له معنى صحيح ووجه ظاهر إذ الجوف كما يطلق على فرجة في الباطن كذلك يطلق على الباطن وإن لم يكن له فرجة كما إذا قيل هذا في جوف ذاك أي في تحته فالجوف من الصفات اللاّزمة للجسم فنفيه كناية عن نفي الجسميّة عنه تعالى، بل لايبعد أن يكون هذا التأويل تنزيهاً له تعالى عن التشبيه على الإطلاق و عن أن يكون له جزء ووجود و صفات زائدة و كمال بالقوّة إذ كلّ ماكان له أحد هذه الأمور كان له فرجة عقليّة وجوف معنويّ يستقرّ فيه وجه التشبيه والأجزاء والوجود والصفات و استعداد الكمال، و بالجملة فيه إشارة إلى التوحيد المطلق ووجه نفي التشبيه

☆ والنبات. واما الثاني فلان الكليني -رحمه‌الله- رد ظاهر هذا التفسير وتوقف فى تأويله وهكذا وظيفة العلماء و غيرهم فى كل مالايمكن قبول ظاهره ولارد أصله، وليت الشارح راعى الادب فى اعتراضه على صاحب الكافى -رحمهماالله- (ش)

(١) قوله «ليست بصحيحة لانها لاتوافق اللغة» و ذلك لانها توافق اللغة وان كانت مجازاً فان المجاز أيضاً موافق للغة والتأويل الباطل أن لايصح حقيقة ولامجازاً. (ش)

بشيء من مخلوقاته أن كلّ مخلوق فهو ذو جوف وفرجة بما له من المهيّة والأجزاء(١) و الوجود و الاستعداد (و هذا الّذي قال عليه السلام « إنّ الصمد هو السيّد المصمود إليه» هو معنى صحيح موافق لقول الله تعالى ليس كمثله شيء) لأنّ تفسير الصمد بهذا المعنى لايوجب تشبيهه بخلقه بخلاف تفسيره بالمصمت الّذي لاجوف له ، أو بالشيء الّذي لاجوف له فإنّه يوجب تشبيهه بالأجسام المصمتة و هو مخالف لما نطقت به الآية الكريمة ، و أنت تعلم أن تفسيره بالمصمت يوجب ذلك دون تفسيره بالشيء الّذي لاجوف له فإنّه يوجب التوحيد المطلق والتنزيه التّام (و المصمود إليه المقصود في اللّغة) لا المصمت الّذي لاجوف له و فيه رفع لتوهّم حمل المصمود إليه على المصمت. ثمّ استشهد لهذا بكلام البلغاء فقال : (قال أبوطالب في بعض ما كان يمدح به النبيّ صلى الله عليه وآله(٢) من شعره «وبالجمرة القصوى إذا صمدوا لها ✩ يؤمّون قذفاً رأسها بالجنادل) الجمرة بالفتح والسكون واحدة جمرات المناسك وهي ثلاث جمرات يرمين بالجمار ، والقصوى مؤنّث الأقصى من القصو و هو البعد يقال: قصى المكان يقصو قصواً أي بعد و لعلّ المراد بها جمرة العقبة (يعني قصدوا نحوها) تفسير «لصمدوا لها»(يرمونها بالجنادل) جمع الجندل بسكون النون وهي الحجارة (يعني الحصا الصغار الّتي تسمّى بالجمار) الحصا بالفتح والقصر جمع الحصاة و الصغار بالكسر جمع الصغير، والجمار بالكسر هي الصغار من الأحجار جمع جمرة وبها سمّوا المواضع الّتي ترمى جماراً وجمرات مجازاً لما بينهما من الملابسة، وقيل

---

(١) قوله « بماله من المهية والاجزاء » هذا تأويل صدر المتألهين بعينه. (ش)

(٢) قوله « فى بعض ما كان يمدح به النبى (ص)» هذه قصيدة معروفة قالها أبوطالب بعد ما أخبر النبى «ص» بأمر الصحيفة و أن الارضة أكلها. قال ابن كثير هى قصيدة بليغة جداً لايستطيع أن يقولها الامن نسبت اليه وهى أفحل من المعلقات السبع و أبلغ فى تأدية المعنى، و فى خزانة الادب للبغدادى عن الواقدى توفى ابوطالب فى النصف من شوال فى السنة العاشرة من النبوة و هو ابن بضع و ثمانين سنة واختلف فى اسلامه قال ابن حجر رأيت لعلى بن حمزة البصرى جزءاً جمع فيه شعر أبى طالب وزعم انه كان مسلماً و مات على الاسلام وأن الحشوية تزعم أنه مات كافراً. (ش)

لتجمّع ماهنالك من الحصا من تجمّر القوم إذا تجمعّوا كذا في المغرب (و قال بعض شعراء الجاهليّة) أي الفرق الجاهليّة (ما كنت أحسب أن بيتاً ظاهراً ☆ لله في أكناف مكّة يصمد. يعني يقصد) الكنف بفتحتين الناحية وأحسب بمعنى أظنّ من الحسبان بالكسر تقول حسبته صالحاً أحسبه من باب علم إذا ظننته صالحاً ، أو بمعنى أعدّ من الحساب تقول . حسبته أحسبه من باب طلب إذا عددته (وقال ابن الزبرقان) بكسر الزّاي والرّاء بينهما باء موحدة ساكنة، قال الجوهريّ : زبرقت الثوب صفّرته والزبرقان القمر، والزبرقان بن بدر الفزاري ، و قال أبو يوسف : سمّي الزبرقان لصفرة عمامته وكان اسمه حُصيناً . وقال صاحب المغرب: الزبرقان لقب ابن بدر واسمه الحصين يعني بالتصغير أوحصن بكسر الحاء، والدرهم الزبرقاني درهم أسود كبير (ولارهيبة الاّسيّد صمد) أي مصمود إليه في الحوائج ، ورهيبة على التصغير اسم رجل(١) (وقال شداد بن معاوية (٢) في حذيفة بن بدر) عند ملاقاته في القتال . (و علوته بحسام ثمّ قلت له ☆ خذها حذيف فأنت السيّد الصمد) .

علوته بحسام أي رفعت الحسام فوق رأسه والحسام السيف القاطع ، و حسام السيف أيضاً طرفه الّذي يضرب به و«حذيف» منادى مرخّم بحذف الأداة و«خذها» أمر على سبيل التهكّم و ضمير التأنيث راجع إلى الحسام باعتبار الضربة و نحوها (و مثل هذا كثير) في كلام الفصحاء و البلغاء (و الله تعالى هو السيّد الصمد الّذي جميع الخلق من الجنّ والإنس) ذكرهما على سبيل الاقتصار أو شدّة احتياجهما إليه سبحانه و إلاّ فالملائكة المقرّبون والخلائق والرّوحانيون أيضاً محتاجون إليه في وجودهم و كمالاتهم (إليه يصمدون في الحوائج و إليه يلجئون

---

(١) لم نر في رجال العرب اسم رهيبة و ابن الزبرقان ليس ابن الحصين الفرازى الصحابى بل كان من طبقه ابن المقفع و عمران من الخوارج وكان رهين بالنون أحد رؤسائهم والله العالم . (ش)

(٢) قوله « قال شداد بن معاوية » ذكر البيت فى الصحاح واللسان شاهداً ولم يسميا قائله و شداد بن معاوية هذا من رجال حرب داحس و غبرا ، و ذكره فى الاغانى فى الجزء السادس عشر ولولا مخافة التطويل والخروج عن المقصود لاوردنا قصتهم ويذكر فى حرب الجمل أيضاً اسم شداد بن معاوية و ربما ينسب اليه قتل محمد بن طلحة بن عبيدالله و ليس ذلك الشاعر الذى ذكره الكلينى ـ رحمه الله ـ لتأخره جداً. (ش)

عند الشدايد و منه يرجون الرخاء و دوام النعماء) أي النعماء الظاهرة والباطنة، و تقديم الظرف في المواضع الثلاثة لقصد الحصر (ليدفع عنهم الشدائد) الظاهر أنّه تعليل و غاية لقوله « وإليه يلجئون في الشدائد » وكونه تعليلاً للجميع بعيدٌ وما ذكره من لجأ الجميع إليه مؤمناً كان أو كافراً أمر يشهد عليه العقول ويحكم به التجربة و يدلّ عليه الخبر والآية، أمّا المؤمن فظاهر وأمّا الكافر فلأنّه إذا وقع في بليّة أو دخل في مصيبة و لم يجد ملجأ سواه لم يدع في رفعها إلاّ إيّاه كما دلّ عليه حكاية فرعون و قوله تعالى « و إذا مسّكم الضرّ في البحر ضلّ من تدعون إلاّ إيّاه ».

(باب)

(الحركة و الانتقال)

من مكان إلى مكان ومن وضع إلى وضع .

((الاصل))

١ـ « محمّد بن أبي عبدالله ، عن محمّد بن إسماعيل البرمكي ، عن عليّ بن عبّاس » « الجراذيني، عن الحسن بن راشد، عن يعقوب بن جعفر الجعفري، عن أبي إبراهيم » « عليه السلام قال : ذكر عنده قومٌ يزعمون أنّ الله تبارك و تعالى ينزل إلى السماء » « الدّنيا ، فقال: إنّ الله لاينزل ولايحتاج إلى أن ينزل، إنّما منظره في القرب و » « البعد سواء، لم يبعد منه قريب ولم يقرب منه بعيد ولم يحتج إلى شيء بل يُحتاج » « إليه و هو ذوالطول ، لا إله إلاّ هو العزيز الحكيم ، أمّا قول الواصفين : إنّه » « ينزل تبارك وتعالى فانّما يقول ذلك من ينسبه إلى نقص أوزيادة و كلّ متحرّك » « محتاجٌ إلى من يحرّكه أو يتحرّك به، فمن ظنّ بالله الظنون هلك، فاحذروا في » « صفاته من أن تقفوا له على حدّ تحدّونه بنقص أو زيادة أو تحريك أو تحرّك أو » « زوال أو استنزال أو نهوض أو قعود، فانّ الله جلّ وعزّ عن صفة الواصفين و »

«نعت الناعتين و توهّم المتوهّمين، وتوكّل على العزيز الرّحيم الذي يراك حين»
« تقوم وتقلّبك في الساجدين » .

((الشرح))

(محمّد بن أبي عبدالله ، عن محمّد بن إسماعيل البرمكي ، عن عليّ بن عباس الجراذيني) بالرّاء المهملة بعد الجيم المضمومة و بالذّال المعجمة بعد الألف قبل الياء المثنّاة من تحت وبالنون قبل الياء رازيٌّ ضعيف رمي بالغلوّ وغمز عليه (عن الحسن بن راشد، عن يعقوب بن جعفر الجعفري ، عن أبي إبراهيم عليه السلام قال: ذكر عنده قوم يزعمون أنّ الله تعالى ينزل إلى السماء الدّنيا) يعني يزعمون أنّ له تعالى مكاناً أعلى الأمكنة و هو العرش وقد ينزل منه إلى هذه السماء طلباً للقرب من أهل الأرض ونداثهم بما أراد . نقل الآبي في كتاب إكمال الإكمال عن بعض غلاة المجسّمة (١) أنّه نزل عند الوعظ من أدراج المنبر وقال : هكذا ينزل تمثيلاً

(١) قوله «عن بعض غلاة المجسمة» نقل مثل ذلك عن ابن تيمية وكانّ الابى أراده و قد يتكلف المتأخرون فى نفى القول بالتجسيم عنه مع تصريحه بالنزول وانه على المعنى الحقيقى وان تأويله ضلال وخروج عن طريقة السلف والحق أن من يثبت اللوازم البينة للجسمية فهو مجسم سواء صرح بالجسم أم لا، وظاهر أن من يعترف بانه تعالى فوق العرش حقيقة و انه ينزل الى السماء الدنيا حقيقة ولكن يحرم استعمال لفظ الجسم لانه لم يرد فى الشرع اطلاق الجسم عليه و أسماء الله توقيفية فهو معتقد بانه جسم حقيقة وان لم يجز اطلاق الجسم عليه تعبداً، قال القاسمى فى تفسيره المسمى بمحاسن التأويل وهو متعصب لابن تيمية عن الحافظ ابن عبدالبر ان حديث «ينزل ربنا كل ليلة الى آخره » ثابت من جهة النقل صحيح الاسناد لايختلف اهل الحديث فى صحته و فيه دليل على أن الله فى السماء على العرش من فوق سبع سموات كما قالت الجماعة وهو حجتهم على المعتزلة والجهمية فى قولهم ان الله فى كل مكان وليس على العرش والدليل فى صحة ماقال اهل الحق قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى. الخ» قال و من الحجة أيضاً فى أنه عزوجل على العرش فوق السموات السبع أن الموحدين أجمعين من العرب و العجم اذا كربهم أمر أو نزل بهم شدة رفعوا وجوههم *

لنزوله تعالى - تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً - (فقال: إنّ الله لاينزل) من مكان إلى مكان لتنزّهه عن المكان لأنّ افتقاره إلى المكان مستلزم للنقصان اللاّزم للإمكان (ولايحتاج) في إمضاء ما أراد (إلى أن ينزل) دفع لما توهّموه من احتياجه في إمضاء إرادته إلى تحصيل القرب المكاني من العباد و علّل عدم احتياجه إلى ذلك بقوله (إنّما منظره)أي مراقبته للأشياء بالعلم والإحاطة (في القرب والبعد سواء) (١) أي فيما يتصوّر فيه القرب والبعد بالنظر إلى عالم الحواسّ و

---

*الى السماء و نصبوا أيديهم رافعين مشيرين بها الى السماء و فى التفسير المذكور نقلا عن الشيخ ابراهيم الكورانى هو يعنى ابن تيمية على مذهب السلف قائل بأن الله فوق العرش حقيقة مع نفى اللوازم انتهى. و أقول اثبات الملزوم مع نفى اللازم لايصدر من العقلاء. وقال نقلا عن الشهاب الالوسى المفسر حاشا لله أن يكون -يعنى ابن تيمية- من المجسمة بل هو ابرأ الناس منهم، نعم يقول بالفوقية و ذلك مذهب السلف و هو بمعزل عن التجسيم انتهى . و أقول الفوقية الحقيقية هو التجسيم بعينه سواء أقر به القائل أم لا وأما الفوقية المجازية أعنى كونه قاهراً على عباده فهو ممايتبرأ منه ابن تيمية واتباعه اشد التبرى وذلك لان كونه تعالى قاهراً فوق عباده مما اتفق عليه اهل الاسلام وغيرهم ولامعنى لمخالفة ابن تيميه معهم الا فى المعنى الحقيقى. وقال نقلا عن عبد القادر الجيلانى فى معنى الاستواء على العرش انه استواء الذات على العرش لاعلى معنى القعود و المماسة كماقالت المجسمة والكرامية ولاعلى معنى العلو والرفعة كماقالت الاشعرية ولاعلى الاستيلاء والغلبة كماقالت المعتزلة لان الشرع لم يرد بذلك ولانقل عن أحد من الصحابة والتابعين من السلف الصالح من أصحاب الحديث ذلك بل المنقول عنهم حمله على الاطلاق أقول: وهذا غيرمعقول لان الفوقية اما حقيقى و اما مجازى وقدنفى كليهما الاأن يريد وجوب السكوت و قدجاء فى الدين امور يجب السكوت عنه وايكال الامر الى اهله لكن لايمكن الحكم بنفى النقيضين لان الحكم بنفى النقيضين ليس سكوتاً بل تكلم بمافيه حماقة. (ش)

(١) قوله «انما منظره فى القرب والبعد سواء» أصل شبهة المجسمة والمشبهة أنهم لا يتعقلون وجود موجود مجرد غير متحيز نسبته الى جميع الامكنة نسبة واحدة واما احاديث اهل البيت عليهم السلام فمبنية على كون الوجود المجرد أقوى فى تأصل الوجود و أكمل فى الصفات ولم يكن فى عصرهم عليهم السلام بعد عقد اصطلاح التجرد فى هذا المعنى لكنهم*

الأوهام وفيه ردّ لما اخترعته أوهام المبتدعة من قرب بعض الأشياء إليه و بعد بعضها عنه حتّى أنّه يحتاج إلى النزول تحصيلاً للقرب من البعيد ، و بهذا التقرير يندفع ما عسى أن يقال من أنّ قربه إنّما هو بحسب علمه الّذي لا يعزب عنه شيء و هو بهذا الاعتبار أقرب من كلّ قريب فما الوجه لذكر البعد والحكم بالمساواة بينه و بين القرب (لم يبعد منه قريب ولم يقرب منه بعيد) كما هو شأن المتمكّن المحتاج إلى المكان فإنّه إذا انتقل من مكان إلى آخر يبعد منه ما كان قريباً منه في المكان الأوّل و يقرب منه ما كان بعيداً (ولم يحتج إلى شيء بل يُحتاج إليه) فلم يحتج إلى المكان والنزول و تحصيل القرب من الغير و استعمال الحيلة في إمضاء المراد بل كلّ شيء يحتاج إليه من جميع الجهات (و هو ذو الطول) أي ذو المنّ والإعطاء (لا إله إلّا هو العزيز الحكيم) ذكر هذه الأوصاف أعني الطول على الإطلاق والوحدة المطلقة والغلبة القاهرة والحكمة البالغة كالتأكيد والتعليل لعدم احتياجه إلى شيء من الأشياء بنحو من الأنحاء لأنّ إعطاء وجود جميع الموجودات

---

* عليهم السلام ذكروا من خواص التجرد و صفات المجرد مافهم منه اصحابهم معناه مثل قولهم هذا «ولم يبعد منه قريب ولم يقرب منه بعيد» وغير ذلك ممامضى و ماسيأتى و اما هؤلاء المجسمة لمالم يعقلوا معنى التجرد توهموا ان الله تعالى ان لم يكن على العرش بائناً من خلقه لزم كونه فى كل مكان بمعنى الحلول والتحيز وزعموا أنه عين قول الحلوليين و لزم منه امتزاجه بالقاذورات ولايفهمون من التنزيه الا كونه فوق العرش مبائناً لخلقه ومحيطاً لامخالطاً ولامحاطاً. قال ابن تيمية فيما نقل القاسمى : ان الذين قالوا انه فى كل مكان هم اهل الحلول وهم يعبدون كل شىء والذين قالوا لاهو داخل العالم ولاخارج ولامباين ولاحال فيه ولافوق العالم ولافيه ولاينزل منه شىء ولايصعد اليه شىء ولايتقرب اليه بشىء ولايدنو اليه شىء ولايتجلى لشىء ولايراه احد و نحو ذلك فهم اهل نفى و جحود لايعبدون شيئاً و هذا صريح فى أنه لايعترف بوجود شىء غير جسمانى و ان ماليس داخلا فى العالم ولاخارجاً الى آخره فهو ليس بموجود و القائل به منكر لوجود الحق ، وفهم من الكلام الثانى معنى مناقضاً للاول لان كونه فى كل مكان يناقض عدم كونه فى مكان أصلا و لم يفهم أن جميع ذلك تعبير عن التجرد. (ش)

و لواحقه و تفرّده بالإلهيّة و اتّصافه بالغلبة على جميع الكاينات و بالحكمة البالغة والعلم بجميع الأشياء يقتضي عدم احتياجه إلى شيء منها بالضرورة ولا يخفى أنّ ظاهر هذا الحديث الآتي بعد حديثين يدلّ على ما روي أنّ الله تعالى ينزل إلى السماء الدّنيا كذبٌ و افتراء و يدلّ عليه أيضاً إنكار الرّضا عليه السلام على ماروي عنه الصدوق في الفقيه وقد بالغ عليه السلام في الإنكار حتّى قال: «لعن الله المحرّفين للكلم عن مواضعه، ما قال رسول الله صلى الله عليه وآله ذلك إنّما قال: «إنّ الله تبارك و تعالى ينزل ملكاً إلى السماء الدّنيا كلّ ليلة في الثلث الأخير و ليلة الجمعة في أوّل اللّيل الحديث» ولكن روى المصنّف في باب فضل يوم الجمعة و ليلته (١) من هذا الكتاب

---

(١) قوله « روى المصنف فى باب فضل يوم الجمعة » هذا هو الحديث السادس من ذلك الباب رواه «عن محمد بن يحيى العطار عن عبدالله بن محمد عن على بن الحكم عن أبان عن أبى عبدالله (ع) قال: ان للجمعة حقاً و حرمة فاياك أن تضيع أو تقصر فى شيء من عبادة الله تعالى والتقرب اليه بالعمل الصالح و ترك المحارم كلها فان الله يضاعف فيه الحسنات ويمحو فيه السيئات ويرفع فيه الدرجات قال وذكر (يعنى قال أبان ذكر أبو عبدالله (ع)) أن يومه مثل ليلته فان استطعت ان تحييها بالصلاة و الدعاء فافعل فان ربك ينزل فى اول ليلة الجمعة الى السماء الدنيا فيضاعف فيه الحسنات ويمحو فيه السيئات وان الله واسع كريم» انتهى. وقال العلامة المجلسى ـ ره ـ فى قوله قال وذكر كانه سهو من النساخ او الرواة و على تقديره فهو على سبيل القلب انتهى. ومقصوده أن «قال و ذكر» سهو والصحيح «ذكر وقال» والحق ان السهو منه ـ ره ـ والمعنى ما أشرنا اليه بين الهلالين ولاسهو من النساخ و الرواة. و قال المجلسى ـ ره ـ يمكن أن يكون المراد نزوله من عرش العظمة والجلال الى مقام التعطف على العباد وهو حسن جداً .

ثم اعلم أن عمدة تمسك المجسمة بظواهر الالفاظ و عدم جواز التأويل فيها كما نقول به نحن أيضاً فى الفروع والعبادات و حجتنا فى الفروع عدم امكان خطاب الناس وتكليفهم بشيء لا يفهمون او يفهمون خلافه فيعملون بما لا يريد منهم الله تعالى وأكثر مجسمة المتأخرين نظير ابن تيمية لا يثبتون لله تعالى صورة معينة كصورة الانسان بل يقولون انه محيط بكل شيء من فوق العرش والظاهر من كلام ابن تيمية المنقول فى محاسن التأويل انه يرجح كون *

بسنده عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «فإنّ استطعت أن تحييها يعني ليلة الجمعة بالصلاة والدّعاء فافعل فإنّ ربّك ينزل في أوّل ليلة الجمعة إلى السماء الدّنيا الحديث» وقد أخذنا منه موضع الحاجة وفي طرق العامّة روايات متعدّدة مذكورة في كتاب مسلم «أنّه تعالى ينزل في كلّ ليلة» إلاّ أنّ في بعض الرّوايات أنّه ينزل الثلث الأخير، وفي بعضها بعد انقضاء الثلث الأوّل، وفي بعضها بعد انقضاء الشطر الأوّل أو ثلثيه، وإذ قد ثبت بالعقل والنقل عندنا و عند أكثر العامّة استحالة الجسميّة والحركة و الانتقال عنه تعالى وجب التأويل في هذه الأخبار (١) على تقدير صحّتها و عدم

---

*العرش جسماً في هيئة قبة موضوعة على السموات كسقف البيوت وقباب المساجد والمزارات من جانب واحد وهو الجانب الذى يلى رؤوس اهل الارض بين أقصى الشرق والغرب من البر القديم واما الجانب الاخر كامريكية والجزائر فى البحر المحيط الساكن فليس فوقهم عرش ولا يجوز لهم رفع أيديهم و رؤوسهم الى السماء عند الدعاء و أما القاسمى فيرجح احاطة العرش من جميع الجوانب، فيجوز لاهل الارض من البر الجديد أيضاً رفع أيديهم الى السماء فان الله تعالى يحيط بنا من جميع الجوانب وعليهذا فهو جسم غير متناه فى العظمة محيط بالعالم والعالم فى جوفه نظير ماكانوا يقولون فى الفلك الاطلس و مقعره تعالى ينتهى الى العرش و محدبه تعالى اى الجانب الاخر يذهب الى غير النهاية ، ويبقى الكلام فى نزوله فان ابن تيمية يتأبى من كون ذاته تعالى محاطاً متحيزاً بل يقول انه فوق العرش ومحيط ولايحويه شىء من المخلوقات فاذاكانت ليلة الجمعة أوفى جميع الليالى ينزل من فوق عرشه الى جوف العرش أوالى جوف نفسه فيصير محاطاً بمخلوقاته بعد أن لم يكن ولم نعلم انه ينزل بكليته فيسعه العالم لانه يصير أصغر من المخلوق أو ينزل ببعض أجزائه فيتجزى و لا عبرة عنده بقول المتكلمين والحكماء ان كل متجزممكن اذلم ينقل من السلف الصالح وانما اخذه المتكلمون من كفار اليونانيين وائمة الرفضة وانما طولنا الكلام مع عدم اقتضائه ذلك لانى أرى فى زماننا جماعة كثيرة يتعصبون لابن تيمية وابن القيم وخرافاتهما خصوصاً المدعين للاصلاح والتجديد. (ش)

(١) قوله «وجب التأويل فى هذه الاخبار» و من شبه المجسمة فى انكار التأويل أن ظاهر الكلام حجة وأن الشارع ان أراد من الكلام خلاف ظاهره لايجوز أن يحيلهم على*

تحريفها وقد اختلف فيه فقيل المضاف محذوف أي فإنّ ملك ربّك ينزل وقيل المفعول محذوف والتقدير فانّ ربّك ينزل ملكاً من الانزال، وقيل هو استعارة وتمثيل لتقريبه للدّاعين وأجابته دعاءهم وعبّر بذلك لقصد إفهامهم القرب، وقيل: النزول بمعنى الاقبال على الشيء فهو كناية عن إقباله تعالى على المؤمنين و فعله فعلاً يظهر به لطفه بهم، والأخير ممّا ذهب إليه بعض العامّة. وتجيء لهذا زيادة تحقيق إن شاء الله تعالى ، ولمّا أشار إلى أنّه تعالى لايحتاج إلى ما توهّموه من النزول أشار إلى ما يرد عليهم من المفاسد بقوله (أمّا قول الواصفين) له بصفات خلقه (إنّه ينزل تبارك و تعالى فانّما يقول ذلك من ينسبه إلى نقص أو زيادة) لأنّ

---

* دليل خفي لايستنبطه الاأفراد الناس سواء كان سمعياً أوعقلياً لانه اذا تكلم بالكلام الذى يفهم منه معنى وأعاده مرات كثيرة و خاطب به الخلق كلهم و فيهم الذكي والبليد والفقيه وغير الفقيه وقد أوجب عليهم ان يتدبروا ذلك الخطاب ويعقلوه و يتفكروا فيه ويعتقدوا موجبه ثم أوجب أن لايقصدوا بهذا الخطاب شيئاً من ظاهره لان هناك دليلا خفياً يستنبطه أفراد الناس يدل على أنه لم يرد ظاهره كان تدليساً أوتلبيساً وكان نقيض البيان وضد الهدى وهو بالالغاز والاحاجي اشبه منه بالهدى والبيان آه. وهذا كلام ابن تيمية على مانقل عنه القاسمي وبذلك أنكر تأويل آيات من القرآن أيضاً مثل قوله تعالى: «اليه يصعد الكلم الطيب» وقوله: «انى متوفيك ورافعك الى» و «بل رفعه الله اليه» و«يخافون ربهم من فوقهم» «و تعرج الملائكة و الروح اليه» «وهو القاهر فوق عباده».

وعن ابن عبدالبر من حق الكلام ان يحمل على حقيقته ولوساغ ادعاء المجاز لكل مدع ماثبت شيء من العبادات و جل الله أن يخاطب الابما يفهمه العرب من معهود مخاطباتها ممايصح معناه عند السامعين. و ربما ينقل عن بعضهم أن تأويل ماتزعمون دلالته على التجسيم فى الواجب تعالى يستلزم تجويز تاويل ماورد فى المعاد من المطاعم والمشارب والجنة والنار اذلافرق بينهما فى الخروج من الظاهر. أقول فرق بين المبدء والمعاد اذ الادلة العقلية والنقلية قامت فى التوحيد على عدم كونه تعالى جسماً فوجب تأويل اليد والعين والجنب والوجه و الاستواء على العرش و غيرها واما المعاد فلم يقم دليل عقلي او نقلي على استحالة التجسيم حتى يصير قرينة على تأويل ظاهرها نعم اذا قامت اولوا مايتعلق بالمعاد أيضاً كالوزن وميزان*

تلك الحركة إن كانت من صفات كماله ولم تكن له قبل وكانت بالقوّة لزم (١) القول بالنقص فيه إذ لم يكن له بعض صفات كماله بالفعل و إن لم تكن من صفات كماله لزم القول بزيادة في صفاته زائدة على صفات كماله و كلاهما محال، وأيضاً الحركة الأينيّة من لوازم الجسم و كلّ جسم قابل للزّيادة والنقصان (و كلّ متحرّك محتاج إلى من يحرّكه) إن كانت الحركة قسريّة (أو يتحرّك به(٢)

*العمل في الاخرة اوله كثير اذلم يتبين لهم تجسم الاعمال وأما العبادات فالظاهر فيها حجة اذلايجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة وان جاز عن وقت الخطاب وأوامر العبادات وردت للعمل والناس محتاجون الى معرفة مرادالشارع عند العمل. (ش)

(١) قوله «و كانت بالقوة» اقتباس من تعريف ارسطوطاليس للحركة وهو أنها كمال ما بالقوة من حيث هو بالقوة وظاهر أن كل مايتحرك فانما يطلب شيئاً غيرحاصل له مع كونه أولى به فاذا نزل الله تعالى نعوذبالله طلب مكاناً قريباً من مخلوقاته لم يكن هذا القرب حاصلا له وكان اولى به ان يكون قريباً فالحركة تدل على الزيادة والنقصان سواء كانت اينية أو غيرها. (ش)

(٢) قوله «الى من يحركه أويتحرك به» كلام ملوكى لايمكن للسوقة ان يكلموا بمثله أو بما يقرب منه بل تعبير الهى لايستطيع أن ينطق به الامن الهم به من عالم الملكوت والمحرك على قسمين اما أن يكون مبائناً كانسان يرمى حجراً واما غير مباين كحجر يسقط بطبعه أو كانسان يمشى على الارض فالاول مصداق قوله من يحركه والثانى مصداق قوله يتحرك به وأما علة احتياج الحركة الى علة فلان الحركة عرضية للجسم وكل حالة عرضية محتاجة الى علة وانما قلنا هى عرضية لانه لايستحيل السكون على طبيعة الجسم من حيث هو جسم فاذا كانت الحركة بعلة فلابد أن تكون العلة اماطبيعة مقارنة لذات الجسم نظير الاحراق للنار أوغير ذاته كالبياض للجدار. فان قيل استحالة احتياج الواجب الى من يحركه مباينا واضحة و اما احتياجه الى من يتحرك به اى كون حركته بطبيعة ذاته فما الدليل على استحالته قلنا عرف استحالته اولا من قوله (ع) من ينسبه الى نقص أو زيادة لان كل متحرك يتحرك الى كمال غير حاصل له و هذا يدل على نقصه أولا و زيادة بعد الحركة . وثانياً كل متحرك طبيعى متجز فى الجملة لان القوة المحركة التى فيه و ان كانت طبيعية شيء غير الذى يتحرك و يقبل الحركة اذ يستحيل أن يكون الفاعل والمنفعل*

إن كانت إراديّة أو طبيعيّة و في العطف مناقشة يمكن دفعها بتقدير الموصول أي ما يتحرّك به أو يجعل «من» شاملة لغير العاقل على سبيل التغليب (فمن ظنّ بالله الظنون) أي الأنواع من الظنّ (هلك) هلاكاً أبديّاً ، و فيه وعيد لمن تمسّك في ذات الواجب و صفاته بظنّه ورأيه فانّ ظنون العباد مختلفة و آرائهم متباينة فربّما يظنون بجناب الحقّ مالايليق به فيهلكون ويُهلكون ألاساء مايظنّون (فاحذروا) أي تحرّزوا (في صفاته من أن تقفوا له على حدّ) يحجزكم عنه تعالى و يمنعكم من التقرّب به والوصول إليه (تحدّونه) استيناف لبيان الوقوف أو حال عن فاعل تقفوا (بنقص أو زيادة) في صفاته الّتي لايلحقها التحديد ولايعرضها التعيين (أو تحريك أو تحرّك) أي بتحريك الغير له أو بتحرّكه بطبعه أو بإرادته (أو زوال) أي بعدم و فناء أو بتغيّر من وصف إلى وصف (أواستنزال) أي نزول من مكان إلى مكان أو طلبه أو إنزال الغير إيّاه (أو نهوض) عن مكان بقيامه على ساق كنهوضنا عن مكاننا وقيامنافيه على سوق (أوقعود) في مكان مثل قعودنا في أمكنتنا (فانّ الله جلّ و عزّ عن صفة الواصفين و نعت الناعتين وتوهّم المتوهّمين) لتعاليه عن مدارك الوهم والحواسّ و تباعده من منازل العقل والقياس فلايجوز للوهم تعيين صفة من صفاته ولا للعقل تحديد شرح حقيقة ذاته ، والصفة مصدر تقول وصفت الشيء أصفه وصفاً وصفة والهاء عوض من الواو. والنعت مصدر بمعنى الصفة تقول نعتُّ الشيء إذا وصفته فالعطف للتفسير والتأكيد و يحتمل تخصيص الصفة بصفة الذّات و تخصيص النعت بصفة الفعل (و توكّل على العزيز الرّحيم) أي توكّل في الحذر عمّا لاينبغي له أو في جميع الأمور على من يغلب الأشياء ويقهر الأعداء ويرحم الأولياء وينصر الأحبّاء (الّذي يراك حين تقوم) إلى التهجّد أو إلى الخيرات أو إلى الأمور كلّها

☆ واحداً من جميع الجهات و معنى المنفعل من التحريك انه لولم يكن محرك لم يتحرك ومعنى الفاعل انه يلزم منه الحركة البتة فهما شيئان متباينان احدهما محرك نظير الطبيعة والثانى متحرك نظير الجسمية فيما عندنا من الاجسام ولم يعهد مثل هذا الاستدلال من سائر علماء الاسلام و هو دليل قوى على امامتهم من الله تعالى.(ش)

و فيه نوع من التحذير عمّا لايليق به (و تقلّبك في الساجدين) أي تردّدك و حركاتك فيما بين المصلّين بالقيام والقعود والرّكوع والسجود و في اقتباس الآية إشارة (١) إلى أنّ الهداية لاتنال إلاّ بالتوكّل عليه والتمسّك به والرّجوع إليه و إلى الدّاعي إلى التوكّل ، و هو أنّه عالم بجميع الأحوال ، و قادر على جميع الأشياء ، وناصر للأولياء وإلى غاية التوكّل عليه في المعرفة والهداية وهي القيام بطاعته والجدّ في عبادته .

((الاصل))

٢- « و عنه ، رفعه عن الحسن بن راشد ، عن يعقوب بن جعفر ، عن أبي » « إبراهيم عليه السلام أنّه قال : لاأقول : إنّه قائم فاُزيله عن مكانه ولا أحدّه بمكان » « يكون فيه ولا أحدّه أن يتحرّك في شيء من الأركان والجوارح ولا أحدّه بلفظ » « شقّ فم و لكن كما قال [الله] تبارك و تعالى : « كن فيكون » بمشيئته من غير » « تردّد في نفس ، صمداً فرداً ، لم يحتج إلى شريك يذكر له ملكه ، ولا يفتح له » « أبواب علمه » .

---

(١) قوله «وفي اقتباس الاية اشارة» بل استدلال بها على نقض القول المزور وردتوهم من يزعم أنه ينزل الى السماء الدنيا لان يسمع دعاء الناس من قريب بأنه تعالى يسمع في جميع الاوقات ويرى العباد والساجدين والقائمين ويكفى المتوكلين عليه فى كل آن فلاحاجة الى أن ينزل ولاوجه للاعتقاد به، فان قيل لعله ينزل لغير غرض الاستماع قلنا هذا احتمال غير متبادر، بل تخرج وتحرج يعلم كل أحد أن القائل بالنزول لم يقل به الالاصل الاستماع أولكماله ثم لولم يكن تعالى على عرشه عالماً باحوال العباد كيف أمر بالتوكل عليه فى قوله «و توكل على العزيز الرحيم» و شرط المتوكل عليه أن يكون عزيزاً قادراً غالباً على كل شيء ورحيماً بالمتوكل وهذا يتوقف على أن يكون العرش و السماء الدنيا و قعر البحار متساوية لديه فى العلم والقدرة . (ش)

((الشرح))

(و عنه رفعه، عن الحسن بن راشد، عن يعقوب بن جعفر، عن أبي إبراهيم عليه السلام أنّه قال: لاأقول: إنّه قائم) بالمعنى المتعارف (١) من القيام على ساق (فاُزيله عن مكانه) الظاهر من المكان معناه المعروف، و لمّا كان القول بقيامه على ساق مثل البشر مستلزم للقول بزواله عن مكانه أشار بنفي اللازم إلى نفي الملزوم تنزيهاً له عن ذلك، وإنّما قلنا: الظاهر ذلك لأنّه يحتمل أن يراد بمكانه مكانته الحقّة و مرتبته القدسيّة أي فاُزيله عن مرتبته الحقّة القدّوسيّة الثابتة له لأنّ القيام على ساق ينافي تلك المرتبة فالقول به مستلزم لإزالتها عنه تعالى، و في بعض النسخ «عن مكان» بدون الضمير و هو يؤيّد الأوّل (ولا أحدّه بمكان يكون فيه) كما حدّه طائفة من المبتدعة حيث قالوا: هو جالس في العرش محدود به و في قوله «يكون فيه» إشارة إلى أنّه حاضر في كلّ مكان لا بأن يكون مستقرّاً فيه بل بالعلم والإحاطة (ولاأحدّه أن يتحرّك) أي بأن يتحرّك على حذف الجارّ و حذفه مع أن و أنّ قياس (في شيء من الأركان والجوارح) بأنّ يتحرّك رأسه أو عينه أو يده أو غيرها كما يشاهد مثل ذلك في الإنسان لقصد الإشارة و غيرها و ذلك لتنزّهه تعالى عن الحركة والأركان والجوارح و غيرها من خواصّ الجسم والعطف للتفسير و يحتمل أن يراد بالأركان الأعضاء الباطنة و بالجوارح الأعضاء الظاهرة، و يحتمل أيضاً أن يراد بالأركان النواحي والجوانب أي أصفه بأن يتحرّك مثلاً من السماء إلى الأرض و بالعكس و من المشرق إلى المغرب و بالعكس (ولاأحدّه بلفظ شقّ فم) الشقّ بالكسر الناحية والمشقّة ومنه قوله تعالى «لم تكونوا بالغيه إلاّ بشقّ الأنفس» و بالفتح الفرجة والصدع مثل ما يوجد في

---

(١) قوله «بالمعنى المتعارف» فى مقابل المكانة والمكان المتعارف وهو المختص بالاجسام سواء عرف بانه ما يعتمد عليه الشىء او السطح الحاوى او الفضاء المتوهم الذى يشغله الاجسام و قوله (ع) ازيله عن مكانه» اى احكم بزواله عنه و اقول ينزل من العرش الى السماء الدنيا. (ش)

اليد والرّجل يعني لاأحدّه بلفظ خارج من ناحيةالفم أومنمشقّتهأومنانفراجهو انفتاحهوتقييداللّفظ بذاكللتوضيحوالتفسيرلأنّ اللّفظ كماصرّحوا بهعبارةعنالكلمة الخارجة من آلة النطق، وهي الفم واللّسان والشفه والحنجرة و لهذا لم يأذنالشارع باطلاقه عليهولم يجوّز أن يقال له اللافظ كما أذن في الكلام لكون دلالته على الآلة المذكورة أقوى من دلالة الكلام عليها كما مرّ (ولكن كمـا قال تعالى كن فيكون بمشيّته) أي ولكن أقول موافقاً لما قال الله تعالى إذا أراد وجـود شيء لما فيه من الحكمة و المصلحـة يقول له كن فيكون ذلك الشيء بمجرّد مشيّته من غير لفظ ولاصوت (١) على نهاية سرعة لاجابة أمره، فقوله «كن»عبارة

---

(١) قوله « من غير لفظ ولاصوت » هنا سؤالان: الاول كيف أجازوا تأويل قولـه تعالى «كن فيكون» على خلاف الظاهر ولااستحالة فى أن يكون هذا قولا حقيقة نظير مـا كلمالله به موسى (ع) ولو جاز تأويل هذاالكلام لجاز تأويل غيره ، الثانى أن كثيراً مـن المسلمين فى الصدرالاولفهموا منه اللفظ الحقيقى وان لم يكونوا من المجسمة فماحالهمفى الهداية والضلال و صحة الاعتقاد وفساده ؟

والجواب عن الاول أن التأويل على خلاف الظاهر عند قيام الدليل عليه غير منكرَ و انما لايجوز بغير دليل . وعن الثانى أن الخلاف فى هذه الامور و ان «كن» كان لفظاً حقيقةأولا، ممالايضر بالدين ولايعد معتقد خلاف الحق فيه مبتدعاً أو كافراً لان كثيراً مـن تفاصيل المعارف لم يكن معلومة لاكثر الناس والا لميكن حاجة الى الامام (ع). فان قيل اذا احتمل الظاهر التأويل ولم نر عليه دليلالمنقطع بكونه مراداً قطعاً لجواز قيام دليـل على خلافه لم نقف عليه، قلنا لاريب أن الظاهر يحصل منه الظن ولم يدع أحدحصولالقطع واليقين منه من حيث هوظاهر و احتمال قيـام دليلعلى ارادة خلاف الظاهر ينقض اليقين ولاينقض الظن فعلى الناس أن يتوقفوا و هو الاسلم أو يتعبدوا بظنهم الحاصل من ظـواهر الالفاظ و يجروا عليه مالم يروا دليلا على خلافه و ليس عليهم أن يتكلفوا لتحصيلاليقين لعدم امكانه نعم يحصل من الظاهر اليقين فى التكاليفالفرعية بضميمة مقدمة عقلية خارجية وهىأنه لايجوز تأخيرالبيان عن وقتالحاجة فاذاأمرنـا بالتطهيروالظاهرأنه بالماءولميدل*

عن حكمه بالوجود و إرادته إيّاه ، و قوله «فيكون» إشارة إلى وجوب ترتّب الوجود من غير مهلة (من غير تردّد فيه في نفس) أي من غير تفكّر و نظر ليعلم وجه المصالح والمفاسد لأنَّ ذلك من توابع الجهل والنقص في العلم (صمداً فرداً) في الوجود والوجوب والقدرة والإيجاد والحفظ (لم يحتج إلى شريك يذكر له) من التذكير أو الإذكار (ملكه) و هو حقايق الممكنات و وجوداتها و آثارها ، يعني لم يحتج في أصل الإيجاد ولا في حفظ الموجودات إلى من يذكّره و ينبّهه على النسيان والغفلة (ولا يفتح له أبواب علمه) يفتح عطف على يذكر و«لا» لتأكيد النفي يعني لم يحتج إلى شريك يفتح له أبواب العلم و يعلّمه مالم يعلم إذ لا يعرض لعلمه تغيّر وتجدّد و زيادة و نقصان بل علمه كامل محيط بتفاصيل الأشياء أزلاً و أبداً و بالجملة الشركة بين الاثنين إمّا لعدم قدرة أحدهما على دفع الآخر أو لاحتياج كلّ واحد منهما إلى الاستعانة بالآخر في التدبير، و كلاهما على الله سبحانه محال.

((الاصل))

٣ـ «و عنه ، عن محمّد بن أبي عبدالله ، عن محمّد بن إسماعيل ، عن داود بن»
«عبدالله ، عن عمرو بن محمّد ، عن عيسى بن يونس قال : قال ابن أبي العوجاء»
«لأبي عبدالله عليه السلام في بعض ماكان يحاوره : ذكرت الله فأحلت على غائب، فقال»
«أبو عبدالله: ويلك كيف يكون غائباً من هو مع خلقه شاهدٌ ، و إليهم أقرب من»
«حبل الوريد، يسمع كلامهم و يرى أشخاصهم و يعلم أسرارهم، فقال ابن أبي ـ»
«العوجاء : أهو في كلّ مكان أليس إذا كان في السماء كيف يكون في الأرض»
«و إذا كان في الأرض كيف يكون في السماء؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: إنّما وصفت»
«المخلوق الذي إذا انتقل عن مكان اشتغل به مكان و خلا منه مكانٌ فلا يدري»
«في المكان الذي صار إليه ما يحدث في المكان الذي كان فيه فأمّا الله العظيم الشأن»

*قرينة على خلافه كان هذا مراده قطعاً ويقيناً فان قيل لعله أقام قرينة خفيت علينا بعد فلا نقطع بمراده قلنا هذا ممكن معقول لكنا وان لم نقطع بمراده واقعاً نقطع بأنه لم يرد فعلا منا غيره. (ش)

« الملك الدّيّان فلايخلو منه مكانٌ ولايشتغل به مكان ولايكون إلى مكان »
« أقربَ منه إلى مكان».

((الشرح))

(و عنه عن محمّد بن أبي عبدالله) ليس للضمير مرجع ظاهر و قيل: هو إمّا راجع إلى محمّد بن أبي عبدالله مثل السابق و قوله عن محمّد بن أبي عبدالله بدل لقوله عنه و بيان له أو راجع إلى المصنّف والكلام من تلامذته (عن محمّد بن إسماعيل عن داود بن عبدالله) لم يذكره العلاّمة في الخلاصة و قيل : هو أبو سليمان داود بن عبدالله الّذي روى عن القاسم بن حمزة بن القاسم العلويّ عن محمّد بن إسمعيل البرمكيّ عنه (عن عمرو بن محمّد) قيل : هو عمرو بن محمّد الأسدي من رجال الكاظم عليه السلام (عن عيسى بن يونس) لم يذكره العلاّمة في الخلاصة، وقيل: هو عيسى بن يونس بن عيسى ابن حميد الشاكري الكوفي من رجال الصادق عليه السلام ، و في بعض النسخ «عن عمرو عن محمّد بن عيسى بن يونس» بلفظة عن بعد عمرو بدل ابن و بلفظ ابن بعد محمّد بدل عن . و عمرو هو عمرو بن عثمان الثقفي الخزّاز (قال : قال ابن أبي العوجاء لأبي عبدالله عليه السلام في بعض ما كان يحاوره) المحاورة والتحاور التجاوب يقال كلمته فما أحار لي جواباً و استحاره أي استنطقه (ذكرت الله فأحلت على غائب) و تلك المحاورة ما نقله الشيخ الطبرسي في كتاب الاحتجاج أنّ ابن أبي العوجاء قدم مكّة متمرّداً و إنكاراً على من يحجّ فأتى أباعبدالله عليه السلام فجلس إليه في جماعة من نظرائه فقال: يا أباعبدالله إنّ المجالس بالأمانات ولابدّ لكلّ من به سعال أن يسعل أفتأذن في الكلام؟فقال: تكلّم فقال : إلى كم تدوسون هذا البيدر؟ و تلوذون بهذا الحجر؟ و تعبدون هذا البيت المرفوع بالطوب والمدر ؟ و تهرولون حوله هرولة البعير إذا نفر ؟ إنّ مَن فكّر هذا علم أنّ هذا فعل أسّسه غير حكيم ولاذي نظر ، فقل فإنّك رأس هذا الأمر و سنامه و أبوك اُسّه و نظامه ، فقال أبوعبدالله عليه السلام : إنّ من أضلّه الله و أعمى قلبه استوخم الحقّ ولم يستعذبه و صار الشيطان وليّه ، يورده

مناهل الهلكة ثمّ لايصدره، و هذا بيت استعبدالله به عباده ليختبر طاعتهم في إتيانه فحثّهم على تعظيمه و زيارته و جعله محلّ أوليائه و أنبيائه و قبلة للمصلّين له فهو شعبة من رضوانه و طريق يؤدّي إلى غفرانه منصوباً على استواء الكمال ومجتمع العظمة والجلال خلقهالله قبل دحو الأرض بألفي عام فأحقّ من أطيع فيما أمر وانتهى عمّا نهى عنه و زجر، الله المنشىء للأرواح و الصور فقال ابن أبي العوجاء ذكرتالله فأحلت على غائب (فقال أبوعبدالله عليه السلام: ويلك كيف يكون غائباً من هو مع خلقه شاهد) أي حاضرٌ مع خلقه (و إليهم أقرب من حبل الوريد) أي كيف يكون غائباً و هو أقرب إليهم من حبل الوريد، وهذا مثال لكمال القرب و معنى التفضيل ظاهر لأنّ وريد كلّ شخص يكون قريباً ببعضه دون بعض و قربه تعالى لمّا كان بالعلم و الإحاطه كانت نسبته إلى الجميع على السواء ، و الحبل العرق والإضافةللبيان، والوريد عرق تزعم العرب أنّهمن الوتين(١) وهماوريدان غليظان مكتنفان صفحتي العنق ممّا يلي مقدّمه ، ينتفخان عند الغضب ، يتّصلان بالوتين يردان من الرأس (يسمع كلامهم) و إن كانخفيّاً فإنّه يسمعمنالكلام ماأظهره المتكلّم و أبداه ومأأسرّه وأخفاه (و يرى أشخاصهم) بذاتهالّتيينكشف بها كمال المبصرات و يظهرالأسرار والخفيّات فهو يشاهد و يرى حتّى لايغيبعنه ما تحت الثرى (و يعلم أسرارهم) فإنّه يعلم السرّ و أخفىو يعلم خائنة الأعينو ما تخفي الصدور (فقال ابن أبي العوجاء أهو في كلّ مكان) (٢) الاستفهام

---

(١) قوله «تزعمالعرب أنه منالوتين» نسبه الى زعمالعرب للاشارة الىبطلانزعمهم فان الوريدين لاينشعبان من الوتين و لم يكن العرب عالمين بالتشريح والوتين هوالذى يسميه الاطباء أورطى والوريدان من الاجوف الصاعد. (ش)

(٢) قوله « أهو فى كل مكان » الماديون لايعتقدون بوجود موجود غيرجسمانى ولا يتعقلون شيئاًلايكون فى مواضع هذا العالم قال تعالى «يعلمون ظاهراً من الحيوة الدنياوهم عن الاخرة همغافلون» ولذلكلميتصورالسائلوجودمجرد نسبته الى جميعالامكنة نسبةواحدة و زعم ان الموجود امـاان يكون فى مكان خاص فيكون بعيداً من الاخر أو فـى جميع الامكنة على سبيل الاستغراق و هو غير ممكن اذ ليس لجسم واحد الامكان واحد. (ش)

لإنكار ما دلّ عليه قوله عليه السلام هو مع خلقه شاهداً فإنّه دلّ على أنّه حاضر في كلّ مكان (أليس إذا كان في السماء كيف يكون في الأرض) أي لايكون في الأرض. أورد النفي بصورة الاستفهام مع الرّمز إليه لأنّ كيف هنا للإنكار لغرض من الأغراض كترك التصريح بما يخالف اعتقاد المخاطب (و إذا كان في الأرض كيف يكون في السماء) أي لايكون في السماء، والاستفهام في قوله «أليس» إمّا لإنكار السلب أو لحمله عليه السلام على الإقرار بمضمون الشرطيّتين و هو الاقرار بأنّه إذا كان في السماء لايكون في الأرض وإذا كان في الأرض لايكون في السماء ليورد عليه أنّ هذا مناف لكلامك أوّلاً (فقال أبوعبد الله عليه السلام) توضيحاً للمقصود و تنبيهاً بضعف عقله و سوء تفكّره في وصف الباري (إنّما وصفت) بقولك هو إذا كان في مكان لايكون في مكان آخر (المخلوق الّذي إذا انتقل عن مكان) كان مستقرّاً فيه بالحواية (اشتغل به مكان) آخر انتقل إليه (و خلا منه مكان) انتقل منه (فلايدري في المكان الّذي صار إليه ما يحدث في المكان الّذي كان فيه) لبعده عنه و قصور علمه بالوقايع و الحوادث إلاّ بالحواسّ ، و الحواسّ لاتدرك إلاّ ما يحضرها (فأمّا الله العظيم الشأن) الشأن الأمر والحال ، والمراد به هنا أوصافه الكاملة (الملك الدّيّان) المُلك أصناف الموجودات كلّها والمَلِك من أسمائه تعالى لأنّه مالكها والدّين الجزاء و الدّيّان من أسمائه تعالى لأنّه يدين العباد أي يجزيهم بأعمالهم (فلايخلو منه مكان) (١) لأنّه لايخلو مكان من علمه لتعلّقه بجميع الأشياء و علمه عين ذاته فلايخلو منه تعالى مكان (ولايشتغل به مكان) كاشغاله

---

(١) قوله « فلايخلو منه مكان » بين الامام (ع) معنى الموجود المجرد بذكر صفات الاولى أنه لايخلو منه مكان وهذا الكلام موهم حلوله فى كل مكان دفع الوهم بقوله «ولايشتغل به مكان» وهى صفة ثانية وهو كالنفس الناطقة الانسانية فى بدنه لايخلو منه موضع من البدن ولايشتغل به مكان من البدن و الصفة الثالثة للمجرد انه ليس أقرب الى مكان منه الى آخر . (ش)

بالجسم المالىء له لاستحالة الجسميّة عنه و لأنّه قبل حدوث المكان كان بلامكان فهو أبداً كذلك لامتناع تغيّره و أيضاً عظمة شأنه على الاطلاق و افتقار جميع ما سواه إليه ينافي افتقاره إلى المكان (ولا يكون إلى مكان أقرب منه إلى مكان) أي لا يكون هو بالقياس إلى مكان أقرب منه بالقياس إلى مكان آخر ، والمقصود أنّ قربه من جميع الأمكنة سواء ، إذ قربه بعلمه الّذي لا يغيب عنه شيء فهو بعلمه قريب من الأمكنة كلّها قرباً متساوياً لامتناع تحقّق الاختلاف والزّيادة والنقصان والشدّة والضعف في علمه.

((الاصل))

٤ ـ « عليّ بن محمّد ، عن سهل بن زياد ، عن محمّد بن عيسى قال : كتبت »
« إلى أبي الحسن عليّ بن محمّد عليه السلام: جعلني فداك يا سيّدي! قد روي لنا : أنّ »
« الله في موضع دون موضع على العرش استوى و أنّه ينزل كلّ ليلة في النصف »
« الأخير من اللّيل إلى السماء الدّنيا ، و روي أنّه ينزل عشيّة عرفة ثمّ »
« يرجع إلى موضعه، فقال بعض مواليك في ذلك : إذا كان في موضع دون موضع »
« فقد يلاقيه الهواء و يتكنّف عليه والهواء جسم رقيق يتكنّف على كلّ شيء »
« بقدره ، فكيف يتكنّف عليه جلّ ثناؤه على هذا المثال ؟ فوقّع عليه السلام : علم »
« ذلك عنده و هو المقدّر له بما هو أحسن تقديراً ، واعلم أنّه إذا كان في السماء »
« الدّنيا فهو كما هو على العرش ، والأشياء كلّها له سواء علماً و قدرة و ملكاً و »
« إحاطة . وعنه ، عن محمّد بن جعفر الكوفي ، عن محمّد بن عيسى مثله.»

((الشرح))

(عليّ بن محمّد ، عن سهل بن زياد ، عن محمّد بن عيسى قال : كتبت إلى أبي الحسن عليّ بن محمّد عليهما السلام جعلني الله فداك يا سيّدي قد روي لنا أنّ الله في موضع دون موضع) ليس المراد أنّه يسير في ملكه و أنّه في كلّ آن في موضع منه ، بل المراد أنّه في موضع مخصوص لشرف ذلك الموضع و علوّه كما يرشد

إليه قوله : (على العرش استوى) فإنّه بدل لقوله في موضع . و العرش محيط بجميع الأجسام مع ما يتعلّق بها من النفوس العالية و السافلة و العقول المقدّسة والأنوار المطهّرة من أدناس عالم الطبيعة (و أنّه ينزل كلّ ليلة في النصف الأخير من اللّيلة إلى السماء الدّنيا) ليزداد قربه بالعالم السفلى لغرض من الأغراض (وروي أنّه ينزل عشيّة عرفة) يعني إلى السماء الدّنيا على الظاهر ، ولعلّ المراد بعشيّة عرفة ما بعد الزّوال إلى الغروب ، و يحتمل أيضاً وقت الغروب (ثمّ يرجع إلى موضعه) الأصلي و هو العرش (فقال بعض مواليك في ذلك) أي في إنكار ذلك المرويّ وتكذيبه (إذا كان في موضع دون موضع فقد يلاقيه الهواء و يتكنّف عليه) تكنّفه و اكتنفه أي أحاط به و لعلّ التعدية بعلى لتضمين معنى الاحتواء (والهواء جسم رقيق) يتشكّل بسهولة بشكل ظاهر مايجاوره (يتكنّف على كلّ شيء بقدره) أي بمقداره بلازيادة ولانقصان لاستحالة الخلاء والتداخل (فكيف يتكنّف عليه جلّ ثناؤه على هذا المثال) الموجب لتحديده و تشبيهه بالخلق (فوقّع عليه السلام) من غير تكذيب المروي بل مع الاشعار بتصديقه (علم ذلك عنده) (١) أي علم ذلك المذكور من الآية والرّواية عنده تعالى لأنّه من المتشابهات الّتي لايستقلّ بتأويلها عقول البشر ولايعلمها إلاّ الراسخون في العلم بتوفيق إلهيّ (و هو المقدّر له بما هو أحسن تقديراً) والمفسّر له بماهو أتقن تفسيراً و المعبّر

---

(١) قوله « علم ذلك عنده » ظاهره تصديق المنقول و انه تعالى ينزل و أن الهواء يتكنف أى يحيط به لكن لايعلم كيفية احاطته به و مقدار ما يشغل الفضاء الا هو وهو يقدر ذلك احسن تقدير ، و تأويل الشارح لايخلو عن تكلف و يصعب حمل العبارة عليه و ان كان أقرب من الرد. و أما صدر المتألهين -قدس سره- فارجع هذا الكلام الى قوله تعالى«على العرش استوى». و قوله «هو المقدر له» أى الله هو الذى قدر العرش أحسن تقدير والغرض الاستدلال به على ان خالق العرش ومقدره لايكون حالا فى العرش أو محمولا عليه ومحتاجاً اليه و هذا اقرب من تأويل الشارح والمولى خليل القزوينى اختار تأويل صدر المتألهين و دفع الاستبعاد باحتمال قريب و هو أن توقيع الامام (ع) كان بين سطور السؤال بحيث كان اول قوله «ع» علم ذلك عنده تحت قول السائل مبتدءاً من كلمة « الرحمن على العرش استوى» و معنى علم ذلك عنده أى علم تفسير « الرحمن على العرش استوى » عنده والضمير

عنه بما هوأفضل تعبيراً بالوحي إلى الأنبياء والإلهام للاوصياء أمّا الآية فسيجيء تأويلها في الأخبار الآتية ، و أمّا الرواية فقد اُوّلت بأنّ المراد أنّه ينزل ملك بأمر ربّه فأعطى الآمر حكم المأمور ، ومثل هذا التأويل في الآيات و الرّوايات غير قليل، ثمّ أشار إلى أنّه تعالى ليس له موضع دون موضع ولا اختصاص له بمكان دون مكان لئلاّ يلاقيه الهواء ولا يحيط ولا يقع التشبيه كماذكره بعض الموالي بقوله (واعلم أنّه إذا كان في السماء الدُّنيا فهو كما هو على العرش) نبّه بذلك على نفي التحيّز عنه وعدم الظرفيّة له إذ من كان نسبته إلى جميع الأمكنة سواء لا يكون له مكان لاستحالة ذلك في المتحيّز (والأشياء كلّها له سواء علماً و قدرة و ملكاً وإحاطة) نبّه بذلك على أنّ كونه فيهما ليس إلاّ المحيط بهما و جريان قدرته عليهما و نفاذ حكمه فيهما و إحاطة تصرّفه بهما و إن خطر ببالك شيء فانظر إلى عقلك اللّطيف فإنّه إذا لم يكن له مع تدنّسه بغواشي الإمكان موضع معيّن تقول : هو هناك دون غيره من المواضع فجناب الحقّ المقدّس عنها أولى بعدم الحاجة إلى مكان معين

(وعنه عن محمّد بن جعفر الكوفي، عن محمّد بن عيسى مثله) أي مثل هذا الحديث في السؤال والجواب بلا تفاوت.

(فى قوله تعالى : مايكون من نجوى ثلاثة الا هورابعهم)

(وفي قوله) عطف على الحركة والانتقال فهو من كلام المصنّف كسائر عنوان أبواب الكتاب أي باب الحركة والانتقال، وفي تفسير قوله تعالى(مايكون من نجوى ثلاثة إلاّ هو رابعهم) (١) أي يجعلهم أربعة من حيث أنّه يشاركهم في الاطّلاع

---

*المجرور فى قوله و هو المقدر له راجع الى العرش لكونه مكتوباً تحت كلمة العرش وهو حسن جداً ، ولولا هذا الاحتمال لقلنا بسهو الراوى و خطائه فى نقل مكتوب الامام «ع» و عدم فهمه مراده لكن فى نسخة صدر المتألهين كان «كلمة يتكيف » بالياء لا بالنـون و الصحيح النون. (ش)

(١) قوله « مايكون من نجوى ثلثة الاهو رابعهم» فى هذه الاية مباحث الاول فى دلالتها على عدم كونه تعالى على العرش بمعنى التمكن ونقل فى محاسن التأويل عن أحمد قال*

عليها والنجوى اسم من النجو و هو السرّ بين اثنين يقال نجوته نجواً أي ساررته قيل: إنّما ذكر الثلاثة دون الاثنين مع أنّ الاثنين أقل عدد يقع فيه التناجي لأنّ الله وتر يحبّ الوتر، والثلاثة أوّل الأوتار الّتي يقع فيه التناجي و لذلك قال بعده ولاخمسة إلاّ هو سادسهم ثمّ عمّم لدفع توهّم الاختصاص بقوله «ولاأدنى من ذلك ولا أكثر إلاّ وهو معهم».

---

*مما تأول به الجهمية من قول الله سبحانه «مايكون من نجوى ثلثة الاية» قالوا ان الله عزوجل معنا و فينا، وفيه أيضاً قال أحمد وقلنا للجهمية زعمتم أن الله فى كل مكان لايخلو منه مكان فقلنا لهم اخبرونا عن قول الله جل ثناؤه «فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا» لم تجلى اذا كان فيه بزعمكم و ولوكان فيه كما تزعمون لم يكن يتجلى لشيء لكن الله على العرش وتجلى لشيء لم يكن فيه و رأى الجبل شيئاً لم يكن يراه قط قبل ذلك. و قال ان الله بعلمه رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولاادنى من ذلك ولاأكثر الاهو معهم بعلمه. أقول ان أحمد مع تأبيه عن التأويل حمل هذه الاية على خلاف ظاهرها ، و أقول ان قيل لهؤلاء المجسمة: كيف جوزتم حمل قوله تعالى «مايكون من نجوى الى آخره» على خلاف ظاهره ولاتجوزون حمل قوله تعالى «الله على العرش استوى» على خلاف ظاهره لم يكن لهم جواب الاأن يقولوا نحن ماديون لا نعترف بوجود شيء غير متحيز ولانتعقل كون الله تعالى وهو جسم فى جميع الامكنة و لذلك نؤول ما دل عليه، اما كونه على العرش فمعقول لنا لانؤوله، فنقول لهم بناء على هذا يدور التأويل مدار كمال العقل ونقصه و ليس خلاف فى أصل التأويل اذا خالف العقل فمن كان ماديا هداه عقله الى ابقاء كل مادل على تجسيم الواجب على ظاهره وحمل مادل على تجرده وتنزهه تعالى على خلاف ظاهره ومن كان روحانيا ومعتقدا لوجود موجودات اكمل و اشرف من الاجسام لم يمتنع من حمل مايكون من نجوى و امثاله على ظاهره و حمل قوله على العرش استوى على خلاف ظاهره لان التمكن ينافى وجوب الوجود. المبحث الثانى فى رد من يزعم ان هذه الاية تدل على التجسيم أيضاً فانه تعالى فى كل مكان ومع كل أحد فيكون جسماً متمكناً فى مكان وعقد كلام الامام فى هذا الحديث للرد على هذا الوهم . المبحث الثالث قوله تعالى «من نجوى ثلثة الاهو رابعهم ـ الى آخره» لاينافى ما نقل عن أمير المؤمنين فى معنى الواحد وان من قال انه ثالث ثلثة فقد كفر لماسيظهر ان شاءالله . (ش)

((الاصل))

٥ـ « عنه، عن عدّة من أصحابنا ، عن أحمدبن محمّدبن خالد، عن يعقوب بن »
« يزيد، عن ابن أبي عمير ، عن [عمر] ابن اُذينة ، عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله تعالى :»
«« ما يكون من نجوى ثلاثة إلاّ هو رابعهم ولاخمسة إلاّ هو سادسهم » فقال: هو»
« واحد وأحديّ الذات، بائن من خلقه ، و بذاك وصف نفسه و هو بكلّ شيء »
« محيط بالاشراف والاحاطة والقدرة. لايعزب عنه مثقال ذرّة في السّماوات ولافي»
«الأرض ولاأصغر من ذلك ولاأكبر بالاحاطة والعلم لابالذّات ، لأنّ الأماكن »
« محدودة تحويها حدود أربعة فإذا كان بالذّات لزمها الحواية».

((الشرح))

(عنه، عن عدّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمّد بن خالد عن يعقوب بن يزيد، عن ابن أبي عمير، عن [عمر] ابن اذينة، عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله « و ما يكون من نجوى ثلاثة إلاّ هو رابعهم ولاخمسة إلاّ هو سادسهم) قيل لتوضيح الاستثناء إنّ النجوى مأوّل بالمتناجين و ثلاثة صفة لها،وقيل غير ذلك (فقال عليه السلام : هو واحد واحدي الذّات) ليس له شريك ولا نظير ولاجزء مادّيٌّ ولاصوريٌّ (١) لاذهناً ولاخارجاً فليست وحدته وحدة عدديّة(٢) بأن يكون تعالى شأنه مبدء كثرة عادّاً لها معدوداً من جملتها ، فيزيد العدد باضافته تعالى وينقص باسقاطه منه وإلاّ لكان داخلاً في

---

(١) قوله « لاجزء مادى ولا صورى » ما ذكره الشارح دقيق صحيح ولكن الاوضح فى معنى العبارة أن يقال فى دفع وهم من يظن أنه تعالى متمكن فى مكان و متحيز فى حيز انه تعالى لوكان مع كل ثلثة و كل خمسة لزم كونه فى زمان واحد فى امكنة متعددة مع أنه واحد يتطرق اليه الكثرة فليس معنى كونه فى كل مكان التمكن الجسمانى.(ش)

(٢) قوله « فليست وحدته وحدة عددية » هذا صحيح فى الحقيقة و لعلنا نتكلم فيه فى موضع أليق ولكنه غير مرتبط بهذا الموضع. (ش)

الكمِّ المنفصل موصوفاً بالعرض(باين من خلقه (١)) ليس بينه وبينهم مشابهة بوجه من الوجوه ولامشاركة فيأمر من الاُمور (وبذلك وصف نفسه) كما قال «وليس

(١) قوله « بائن من خلقه » يعنى بينونة صفة لابينونة عزلة فان البائن بالعـزلة لايتعقل كونه علة ولوكان شيء موجوداً مستقلا بنفسه مبائناً لموجود آخر مستقل بنفسه لا يتصور كونأحدهمافى وجودهمحتاجاًالىالاخر، وانمايتصورالاحتياج فى شيء موجودغيرمباين عن شيءكالعرض المحتاج الى المحل، والنور المحتاج الى جسم مضيء والمركبالمحتاج الى الاجزاء والصورة المحتاجة الى المادة وبالعكس ، ولايتعقلكون جسم مستقل مباين عن جسم آخر متعلق الوجود به حدوثاً و بقاء و كذا غير الجسم و انما العلية نوع ارتباط ربما يطلق عليه الاضافة الاشراقية بين العلة والمعلول حتى يلزم من عدم العلة عدمالمعلول و لذلك تكرر فى كلام اميرالمؤمنين (ع) «انه تعالى داخل فى كل شيء لا كدخول شيء فى شيء و خارج عنه لاكخروج شيء عن شيء» و هذا يجب أن لايكون على وجه يلزم منه الاتحاد والحلول فى الممكنات أومعها حتى يتكثر لان الوجود الصرفغيرالمتناهىفىالشدة والعدة والمدة لايعقل أنيحل فى موجود له مهيةمحدودة فليس وحدته تعالى وحدة عددية اذ يلزم منها كونه تعالى مبائناً عن الموجودات و فى عرضها فتكون هذه غير محتاجة اليه تعالىحدوثاً وبقاء ، والنفس الناطقةبالنسبة الىقواها المختلفة كذلك فانالباصرة والسامعة والشامة والمحركة و غيرها متعلقة الوجود بالنفس ولاينبغى أن يعدالنفس من القوى و فى عرضها بل هى كالعلة لقويها و حاضرة معها و مشرقة عليها ومع كونهافىكل قوة لا يجوز أن يقال حلت فى الباصرة على طريق المحدودية و هذا سر عظيم يجب أن يتدبر فيهحتى يتعقل وحدة النفس والفرق بين الوحدة العددية و غيرها . فان قيل لايبتنى الدين على هذه التدقيقات ولوكان الواجب علىالناس ذلككان تكليفاً بمالايطاق، قلنا لمَ ندع كونالعلم بها والتدقيق فيها واجباً علىكل مكلف ولكن ورد فى كلام أميرالمؤمنين والائمة عليهم السلام امور لاينال مغزاها الا بالتدقيق والتدبر فعلمنا أن فىالتوحيد وسائرمسائل المعارف اشياء خاصة بجماعة من الراسخين فى العلم يتلذذون بمعرفتها و يدفعون شبهات المعاندين فيها و ليعلمجهال الملاحدة ان التدين و الايمان ليس خاصاً بالسذج و ان العقلاء غير متدينـين كما قال شاعرهم : ✻

كمثله شيء» وقال : « ولم يكن له كفواً أحد » إلى غير ذلك من الآيات الدالّة على التنزيه والمباينة على الإطلاق (و هو بكلّ شيء محيط بالاشراف) لا بمقدار لتعاليه عنه ، والمراد بالإشراف الاطّلاع عليه على وجه الاستعلاء من قولهم أشرفنا عليه إذا اطّلعوا عليه من فوق (والإحاطة والقدرة) أي بإحاطة علمه وقدرتـه بجميع الأشياء (لايعزب عنه مثقال ذرّة في السماوات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر بالإحاطة والعلم لا بالذّات يعني أنّ عدم بعد شيء من الاشياء عنـه باعتبار إحاطة علمه لا باعتبار حصول ذاته في مكان قريب من مكانه (لأنّ الأماكن محدودة (١) تحويها حدود أربعة ، فاذا كان بالذّات لزمها الحواية) ضمير التأنيث في لزمها للذّات وفي كتاب التوحيد للصدوق «لزمه» بتذكير الضمير، يعني إذا كان عدم بُعد شيء عنه باعتبار حصول ذاته تعالى في مكان قريب منه لزم احتواء المكان عليه وكونه فيما يحيط به حدود أربعة كلّ حدّ مقابل لنظيره و أنّه محـال، فقد دلّ هذا الحديث على أنّ قوله تعالى « إلاّ هو رابعهم » ليس معناه أنّه رابع الثلاثة بالعدد و مصيّرها أربعة بضمّ الواحد العددي الّذي هو هو إليها كما هو المـعتبر في مرتبة الأعداد باعتبار التصيير لتقدّسه عن أن يكون واحداً عدديّاً مبدءاً لمراتب الأعداد ، معدوداً من جملة آحاد العدد بل معناه أنّه تعالى رابع كلّ ثلاثة بمعيّة العلم والاحاطة الواحدة بالنسبة إلى جميع الأشياء المغايرة للمعيّة الذّاتيّة الّتي هي المعيّة المكانيّة والزّمانيّة .

---

* اثنان فى الدنيا فذو عقل بلا دين . وآخر دين لاعقل له

فض فوه . و أى رجل أعقل وأعلم من أمير المؤمنين (ع) و يدل على ان ليس جميع مسائل الدين لجميع الناس قول المفيد فى النهى عن القدر انه خاص بقوم كان كلامهم فى ذلك يفسدهم ويضلهم عن الدين ولا يصلحهم الا الامساك عنه وترك الخوض فيه، ولم يكن النهى عـنه عاماً لكافة المكلفين وقد يصلح بعض الناس بشيء يفسد به آخرون و يفسد بعضهم بشيء يصلح به آخرون الى آخر ماقال. (ش)

(١) قوله «لان الاماكن محدودة» ذكرنا ادلة تناهى الابعاد فى المجلد الثالث ص ٢٣٩.

(في قوله الرحمن على العرش استوى)(١)

هذا مثل ما مرّ إلاّ أنّه ترك العاطف هنا يعني هذا الباب أيضاً في تفسير هذه الآية .

((الاصل))

٦- « عليّ بن محمّد ومحمّد بن الحسن ، عن سهل بن زياد ، عن الحسن بن [موسى] « الخشّاب ، عن بعض رجاله ، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه سئل عن قول الله عزّ وجلّ: » «« الرحمن على العرش استوى » فقال استوى على كلّ شيء ، فليس شيء أقرب » « إليه من شيء ».

---

(١) قوله «في قوله الرحمن على العرش استوى»-الاية من أقوى شبه المجسمة وقد ورد في سبع سور على ماقال الرازي في تفسيره: الاعراف يونس. الرعد. طه. الفرقان. السجدة الحديد قال وقد ذكرنا في كل موضع فوائد كثيرة فمن ضم تلك الفوائد بعضها الى بعض كثرت و بلغت مبلغاً كثيراً وافياً بازالة شبه التشبيه عن القلب والخاطر. أقول وقد نقل أكثرها صدر المتألهين في شرحه مهذبة من الجدليات و مبينة محكمة على ماهو دأبه و زاد عليها اموراً : ولاريب ان أهل الاسلام يتابون عن التجسيم الا أن بعضهم كالحنابلة و الكرامية يتبرؤون عن اسم الجسم ويثبتون معناه مع جميع لوازمه و حاصل كلام أكثرهم في تأويل هذه الاية ان «استوى» ليس بمعنى الاستقرار في المكان بل هو بمعنى الاستيلاء وقال بعضهم هو كناية عن استقرار ملكه وقدرته على كل شيء و استبعده صدر المتألهين و لم يرتضه لانه حمل للايات القرآنية و نظائرها المذكورة في الكتاب والسنة على مجرد التخيل و التمثيل من غير حقيقة دينية واصل ايماني، ثم اختار ان الاستواء على كل شيء بمعنى معيته القيومية واضافته الاشراقية ، وهي من لوازم العلية وليس بينه وبين تأويل غيره كالقفال كثير فرق الا أن صدر المتألهين أجرى كل كلمة على معنى حقيقي أو مجازي صحيح ، والقفال تأول في الجملة نظير من يقول طويل النجاد وكثير الرماد من غير أن يكون لكل من النجاد والرماد والعرش والاستواء معنى مراد، وبهذا كان تأويل الصدر أحسن اذ بين بازاء كل من الاستواء و العرش معنى ويأتي ان شاء الله شرح ذلك.(ش)

((الشرح))

(عليّ بن محمّد ، و محمّد بن الحسن ، عن سهل بن زياد ، عن الحسن موسى الخشاب عن بعض رجاله ، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه سئل عن قول الله تعالى : الرّحمن على العرش استوى فقال: استوى على كلّ شيء) أي استولى عليه بالقدرة والغلبة أو استوت نسبته إليه بالعلم والاحاطة، فانّ الاستواء مشتمل على هذين المعنيين فعلى الأوّل ضمير استوى يعود إلى الرّحمن والعرش إمّا العلم أو الجسم المحيط بجميع الأشياء و«على» للاستعلاء ، و كذا على الثاني مع احتمال عود الضمير إلى العرش إن اُريد به العلم (فليس شيء أقرب إليه من شيء) (١) متفرّع على السابق لضرورة أنّه إذا تساوت نسبته إلى كلّ شيء بالعلم المحيط كان قرب كلّ شيء منه مثل قرب الآخر بلا تفاوت ، وقد أوّل هذه الآية و أمثالها أيضاً أكثر العامّة

---

(١) قوله «فليس شي أقرب اليه من شي» لماثبت تجرده تعالى عن الاحياز والامكنة ثبت أن نسبته الى الكل نسبة واحدة فالمراد باستوى استواء النسبة وصدر المتألهين (قده) ذكر فى شرح الحديث عشر حجج على نفى تجسيم الواجب مناسبة لاهل النظر و وجهين يناسبان اهل الحدس والذوق أحببت ايرادهما ملخصاً الاول كلما كان الكثافة الجسمية فى شيء أقوى كان فاعليته ضعيفة و كلما كان الجسمية أعنى الكثافة والثخانة أقل وأضعف كانت الفاعلية اشد مثلا الارض لكثافتها لاتفعل شيئاً و فيها قوة الانفعال فقطوالماء أرق و أخف و هو أقوى تأثيراً بنفوذه والهواء أرق من الماء والنار أرق من الكل وهى قادرة على مزج العناصر مستولية قاهرة لها والهواء يؤثر فى الحيوة اكثر من الماء واذا كان الامر كذلك كان الخالق القاهر على الكل التام الفاعلية مطلقاً مجرداً عن الجسمية البتة.

الثانى ان القوى كلما كانت أعرق فى المادية و أشد تعلقاً بالجسم كانت أخس و أدون كاللامسة الحالة فى جميع البدن فضلا عن الطبايع العنصرية والمعدنية والقوى النباتية والحيوانية و كلما كانت أبعد من التعلق بالجسم كانت أشرف كالباصرة المتعلقة بجزء صغير من العين و هو الجليدية ، والعاقلة لاتعلق لها بالبدن فلابد أن يكون الواجب القادر على كل شيء الكامل فى جميع صفاته غير جسم و غير جسمانى و هذه كلها مقتبسة*

قال عياض : لم يختلف المسلمون إلاّ شرذمة قليلون في تأويل ما يوهم أنّه تعالى في مكان أو في جهة مثل قوله تعالى «ءأمنتم من في السمآء» وقوله تعالى «الرّحمن على العرش استوى» فمنهم من أوّل في بعلى و جعل على للاستيلاء ، و منهم من توقّف في التأويل و فوّض أمره إلى الله ، والوقف في التأويل غير شك بالوجود ولاجهل بالموجود ، فلايقدح بالتوحيد بل هو حقيقته والتمسّك بالآية على التنزيه الكلّي وهي قوله تعالى « ليس كمثله شيء » عصمة لمن وفّقه الله تعالى للرّشاد والهداية.

((الاصل))

٧ـ « و بهذا الاسناد ؛ عن سهل ، عن الحسن بن محبوب ، عن محمد بن مارد » « أنّ أباعبدالله سئل عن قول الله عزّ وجلّ : « الرّحمن على العرش استوى» فقال:» « استوى من كلّ شيء فليس شيء أقرب إليه من شيء».

((الشرح))

(و بهذا الإسناد عن سهل بن زياد، عن الحسن بن محبوب ، عن محمد بن مارد أنّ أبا عبد الله عليه السلام سئل عن قول الله عزّ و جلّ « الرّحمن على العرش استوى » فقال : استوى من كلّ شيء (١) فليس شيء أقرب إليه من شيء

---

* من كلام الفخر الرازى فى تفسيره بينها و حققها صدرالمتألهين (قده) و هذبها حتى لايرد عليه بعض شبهات الاوهام . (ش)

(١) قوله « استوى من كل شيء» قال فى الحديث السابق « استولى على كل شيء » و فى هذا الحديث «استوى من كل شيء» وفى الحديث التالى «استوى فى كل شيء» وكل هذه الثلاثة مشتركة فى كلمة كل شيء والغرض عدم تخصيص استوائه بجسم خاص يسمى بالعرش بل كل نسبة له الى العرش فهى ثابتة بالنسبة الى جميع الاشياء و اما الفرق بين «فى وعلى ومن» فغير مقصود بالبيان و لعل الامام (ع) اتى باحدها ونقل الرواة بثلاثة عبارات وليس غرضه (ع) استفادة هذا المعنى من لفظ الاستواء او من لفظ العرش بل بيان المراد للادلة الكثيرة على عدم تحيزه فى مكان، واما الاستواء فقيل جاء هذه الكلمة بمعنى الركوب قال تعالى *

إذ قربه باعتبار علمه الّذي لاتفاوت فيه أصلاً والأشياء كبيرها و صغيرها سواء

*«لتستووا على ظهوره» وقال «فاذا استويت انت ومن معك على الفلك» و قال تعالى: «واستوت على الجودى» وجاء بمعنى الاعتدال و تمام الخلقة قال تعالى «ولما بلغ أشده واستوى» و جاء بمعنى ضد الاعوجاج و كانه هو المعنى الحقيقى الاصلى قال الشاعر:

طال على رسم مهدد ابده   ثم عفا و استوى به بلده

و ساير اشتقاقات الكلمة يتضمن هذا المعنى كالسى والمساوى والتسوية والسوى وغير ذلك. و جاء استوى بمعنى القصد والاقبال قال الجوهرى استوى الى السماء اى قصد. قال الفراء تقول كان فلان مقبلا على فلانة ثم استوى على والى يشاتمنى، وجاء بمعنى استولى قال الشاعر:

قداستوى بشر على العراق   من غير سيف ودم مهراق

يذكر بشر بن مروان اخا عبدالملك لماقتل مصعب وولى العراق لاخيه بشر وقال النابغة

الا لمثلك او من انت سابقه   سبق الجواد اذا استولى على الامد

و ظن بعضهم ان العرش بمعنى كل شيء و لذلك فسر الامام (ع) استوى على العرش بقوله استوى على كل شى فان اريد انه المراد لان الاستيلاء على العرش يستلزم الاستيلاء على كل شيء غيره فله وجه و ان اريد انه المعنى المستعمل فيه اللفظ فهو غير صحيح ولايدل كلام الامام (ع) عليه، وبالجملة اذاكان الاستواء مستعملا فى معان كثيرة ولو مجازا فى بعضها لم يصح تمسك المجسمة به على غرضهم و نقول كمامر سابقا انهم ماديون لايعترفون بوجود شيء غير جسمانى ولافرق بينهم و بين الملاحدة فى ذلك اصلا، و يذهب ذهنهم من كل لفظ الى المعنى الجسمانى لاللتبادر اللغوى حتى يحتجوا به بل لان غير الجسم لم يدخل فى ذهنهم قط حتى ينصرف اليه، ومثل هذا التبادر ليس بحجة مثل تبادر الذهن من كلمة الياقوت الى الاحمر اذالم يرالسامع ياقوتا اصفر اوابيض والماديون اما ينكرون الواجب اصلا او يقولون بجسميته وتحيزه و كذلك مذهبهم فى الروح فالملاحدة منهم ينكرون وجود شى غيرالقوى الجسمانية مسمى بالروح والمنتسبون للدين يجعلون الروح جسما مداخلا للبدن كالماء المتخلل فى الورد ولازم قولهم ان لايموت احد اذاسدمسام بدنه وفى الملائكة أيضاً اما ينكرون وجودهم اويجعلونهم اجساماً مادية وغير ذلك ممالايحصى وقدجاء فى القرآن العظيم فى مفتتح سورة البقرة اشتراط التقوى بالايمان بالغيب اذ بدونه يتحير عقول الناس فى مسائل المعارف البتة والايمان بالغيب هو التصديق بوجود الشيء غير المحسوس. (ش)

في تعلّق علمه بها ، قال الصدوق ـ رحمه‌الله ـ في كتاب الاعتقادات : اعتقادنا في العرش أنّه حملة جميع الخلق، والعرش في وجه آخر هو العلم. و نقل هذا الحديث بعينه، والظاهر أنّه ـ رحمه‌الله ـ نقله استشهاداً لتفسير العرش بالعلم. وقد صرّح بذلك من تصدّى لشرح كلامه حيث قال معنى قوله عليه‌السلام «استوى من كلّ شيء» أنّه استوى نسبة العرش من كلّ شيء فليس شيء من الأشياء أقرب إلى عرشه من شيء آخر ومن البيّن أنّ العرش على هذا التقدير عبارة عن علمه الكامل الّذي نسبته إلى جميع الأشياء على السويّة، لا عن الجسم المحيط بجميع الخلق ، هذا نقل لكلامه بالمعنى لأنّ كلامه فارسي . أقول: هذا الاستشهاد إنّما يتمّ لو رجع ضمير استوى إلى العرش و أمّا إن رجع إلى الرّحمن و يكون استوى خبراً بعد خبر أو حالاً عن فاعل الظرف بتقدير قد، فيجوز أن يراد بالعرش كلا المعنيين وعلى التقديرين كلمة « على » للاستيلاء والاستعلاء ، فلا يفيد الآية تشبيهه تعالى بالجسم واستقراره في المكان كما زعمه المجسّمة .

((الاصل))

٨- « و عنه ، عن محمّد بن يحيى ، عن محمّد بن الحسين ، عن صفوان بن يحيى »
« عن عبدالرّحمن بن الحجّاج قال : سألت أباعبدالله عليه‌السلام عن قول الله تعالى : »
« «الرّحمن على العرش استوى» فقال: استوى في كلّ شيء فليس شيء أقرب إليه»
« من شيء ، لم يبعد منه بعيد و لم يقرب منه قريب ، استوى في كلّ شيء » .

((الشرح))

(و عنه ، عن محمّد بن يحيى ، عن محمّد بن الحسين ، عن صفوان بن يحيى ، عن عبدالرّحمن بن الحجّاج قال: سألت أباعبدالله عليه‌السلام عن قول الله تعالى «الرّحمن على العرش استوى» فقال : استوى في كلّ شيء) أي استوى نسبته إلى كلّ شيء

علماً وإنّما ذكر لفظة في للأشعار بأنّ علمه نافذ في بواطن الأشياء كلّها (فليس شيء أقرب إليه من شيء) نفي أقربيّة شيء من الأشياء يستلزم نفي أبعديّة شيء من الأشياء أيضاً فيلزم من ذلك تساوي جميع الأشياء بالنسبة إليه فقوله (لم يبعد منه بعيد ولم يقرب منه قريب) تأكيد لما قبله ولذا ترك العاطف، و معنى هذا القول نفي أن يكون شيء بعيداً منه وشيء قريباً منه. لأنّ نفي البعد عن البعيد والقرب عن القريب نفي البعيد والقريب، ضرورة أنّه لو كان هناك قريب و بعيد لم يكن البُعد والقرب منفيّين (استوى في كلّ شيء) هذا من باب ذكر النتيجة بعد المقدّمات إن كانت الفاء الدّاخلة على ليس للتعليل، ومن باب ختم الكلام مجملاً بما يرجع إلى ماذكر في السابق مفصّلاً إن كانت الفاء للتفريع أو للتفسير و هذا من المحسّنات البديعيّة عند علماء العربيّة.

((الاصل))

٩- « و عنه ، عن محمّد بن يحيى ، عن أحمد بن محمّد بن عيسى ، عن الحسين بن» « سعيد، عن النضر بن سُويد ، عن عاصم بن حميد ، عن أبي بصير ، عن أبي عبدالله» «عليه السلام قال: من زعم أنّ الله من شيء أو في شيء أو على شيء فقد كفر ، قلت: » « فسّر لي؟ قال : أعني بالحواية من الشيء له أو بامساك له أو من شيء سبقه . و» « في رواية اُخرى : من زعم أنّ الله من شيء فقد جعله محدثاً و من زعم أنّه في» «شيء فقد جعله محصوراً ، و من زعم أنّه على شيء فقد جعله محمولاً » .

((الشرح))

(و عنه ، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد، عن عاصم بن حميد) بضمّ الحاء (عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال : من زعم أنّ الله من شيء) أي من مادّة أو من أجزاء بأن يزعم أنّه ذو مادّة أو ذو أجزاء أو من أصل له مدخل في وجوده كأبوين أو من مبدء مفيض لوجوده

كالفاعل (أو في شيء) كالصفة في الموصوف و الصورة في المادّة و العرض في الموضوع والجزء في الكلّ والجسم في الهواء المحيط به والمظروف في الظرف (أو على شيء) بالاستقرار فيه والاعتماد عليه كالملك على السرير والراكب على المركوب والسقف على الجداران والجسم على المكان أولا بالاستقرار والاعتماد عليه كالهواء على الماء و السماء على الهواء (فقد كفر) حيث وصفه بصفات المخلوقين و أنكر وجوده لأنّ ما اعتقده ليس بإله العالمين (قلت فسّر لي قال: أعني بالحواية من شيء له أو بإمساك أو من شيء سبقه) الأوّل ناظر إلى قوله «في شيء» و الثاني إلى قوله « على شيء » والثالث إلى قوله « من شيء » فالنشر على غير ترتيب اللّف وفيه كسر للأحكام الوهميّة في وصف الباري لأنّ الوهم لالفه بالمحسوسات واُنسه بالممكنات يتوهّم أنّ كلّ شيء من شيء أو في شيء أو على شيء فبيّن عليه السلام أنّ ذاته تعالت عن ذوات المخلوقات و صفاته تقدّست عن صفات المحسوسات وراء ما تجده هذه العقول المتلبّسة بغواشي الأوهام و خلاف ماتستأنسه هذه النفوس والأفهام.

(وفي رواية اُخرى من زعم أنّ الله من شيء فقد جعله محدثاً) (١) لأنّ كلّ من كان من شيء فقد افتقر وجوده إلى ذلك الشيء و كلّ من افتقر في وجوده إلى شيء فهو محدث مخلوق (و من زعم أنّه في شيء فقد جعله محصوراً) بذلك الشيء و محويّاً به فيكون له انقطاع وانتهاء و كلّ ذلك من لواحق الأمور

(١) قوله «فقد جعله محدثاً» المراد بالمحدث هنا الحادث الذاتي لان من زعم أن الله تعالى من شيء يشمل من زعم أنه مركب من مادة و صورة أو من أجزاء أياما كانت ومعلوم أن المركب قد لا يكون متاخرا عن أجزائه زماناً و كما أنه لا يمكن تركب الواجب من أجزاء متقدمة عليه زماناً كذلك لايمكن تركبه من أجزاء يكون مستمرة معه ومع ذلك حكم بكونه محدثاً مطلقاً فكل متوقف في الوجود على غيره وكل محتاج حادث سواء كان فصل زماني بين وجود المحتاج والمحتاج اليه أولم يكن و قدسبق فى تعاليقنا على المجلد الثالث(الصفحة ٢٨٩) كلام هشام بن الحكم فى الحدوث الذاتى و يؤيده أيضاً ما فى (الصفحة ٣٠٩) وسبق فى الصفحة ٣٢٠ أيضاً كلام أبى جعفر الثانى (ع) «كل متجزى أومتوهم بالقلة والكثرة فهو مخلوق » وفى الصفحة ٣٢٤ والصفحة ٣٢٩ . (ش)

الزّمانيّة والمكانيّة والماديّة وقد ثبت امتناع كونه تعالى زمانيّاً ومكانيّاً وماديّاً (ومن زعم أنّه على شيء فقد جعله محمولاً) و كلّ محمول يفتقر إلى حامل يحمله و كلّ مفتقر ممكنٌ ولا شيء من الممكن بواجب لذاته ، و بالجملة هذه الأُمور من سمات المخلوقات و صفات المصنوعات فمن وصفه تعالى بشيء منها فقد جعله مماثلاً لخلقه تعالى الله الّذي ليس كمثله شيء .

« في قوله تعالى : وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله »

هذا أيضاً مثل ما مرّ كلام المصنّف كسائر العنوانات والظرف متعلّق بإله، والرّاجع إلى الموصول مبتدأ محذوف أي هو إله في السماء و إنّما حذف لطول الصلة بمتعلّق الخبر وبالعطف عليه ولو جعل «إله مبتدأ والظرف خبره بقي الموصول بلاعائد . كذا ذكره بعض المفسّرين.

((الاصل))

١٠ـ « عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن الحكم » « قال: قال أبوشاكر الدّيصاني : إنّ في القرآن آيةً هي قولنا، قلت: ماهي؟ » « فقال: « وهو الذي في السماء إلهٌ وفي الأرض إله» فلم أدر بما أُجيبه فحججت » « فخبّرت أباعبدالله عليه السلام فقال: هذا كلامُ زنديق خبيث إذا رجعت إليه فقل له :» « ما اسمك بالكوفة ؟ فانّه يقول: فلانٌ فقل له: ما اسمك بالبصرة؟ فانّه يقول : » « فلانٌ ، فقل : كذلك الله ربّنا في السماء إلهٌ و في الأرض إله و في البحار إله » « و في القفار إله و في كلّ مكان إله، قال: فقدمت فأتيت أباشاكر فأخبرته ، » « فقال: هذه نُقلت من الحجاز» .

((الشرح))

(عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه، عن ابن أبي عمير » عن هشام بن الحكم قال : قال أبوشاكر الدّيصاني) (١) اسمه عبدالله (إنّ في القرآن آية هي قولنا) من أنّ

---

(١) قوله «أبوشاكر الديصاني» قدمر ذكر أبي شاكر والديصانية في الصفحة ٤٦ من المجلد الثالث. (ش)

الإله اثنان(قلت: ماهي فقال: وهو الّذي في السماء إله وفي الأرض إله) فهناك إلهان أحدهما في السماء وهو النور المعبّر عنه بيزدان والآخر في الأرض وهو الظلمة المعبّر عنها بأهرمن (فلم أدر بما اُجيبه فحججت) بفتح الحاء أي فذهبت إلى مكّة و فعلت أفعال الحجّ ، و يجوز ضمّ الحاء على صيغة المجهول يعني صرت محجوجاً مغلوباً لأبي شاكر (فخبّرت) بتشديد الباء بمعنى أخبرت (أبا عبدالله عليه السلام فقال هذا كلام زنديق خبيث) هذا إخبار بالغيب إن كان هشام أخبره بمضمون الآية فقط ، وتصديق لقوله إن كان أخبره بمناظرة الدّيصاني (إذا رجعت إليه فقل له: مااسمك بالكوفة فإنّه يقول: فلان، فقل له: مااسمك بالبصرة) يجوز حركات الباء والفتح أفصح وأشهر (فإنّه يقول فلان) المقصود منه إرشاده إلى الجواب بأنّ تسمية شخص باسم في البلاد المتعدّدة والأماكن المختلفة لايوجب تعدّده فلذلك قال (فقل: كذلك الله تبارك وتعالى في السماء إله وفي الأرض إله وفي البحار إله و في القفار إله و في كلّ مكان إله) ولايوجب ذلك تعدّد الإله ، و الجواب واضح الدّلالة على المقصود لأنّ كونه تعالى إلهاً أمر يلحقه بالنظر إلى إيجاد السماء والأرض و أهلهما و استعباده إيّاهم و جريان اُلوهيّته و استحقاق عبادته عليهم فقد أشار الرّبّ العظيم بهذا الكلام الكريم إلى نفي الآلهة السماويّة والأرضيّة الّتي يعتقدها المشركون بأن عبّر عن ذاته المقدّسة بـ «هو» الدّال على هويّته المطلقة الّتي هي محض الوجود الحقّ الواجب ؛ ولمّا لم يكن تعريف تلك الهويّة إلّا باعتبار أمر خارج عنها أشار إلى تعريفها بكونه مستحقّاً بالذّات لاسم الإله والاُلوهيّة ، والعبادة بالنسبة إلى السماء والأرض و أهلهما ولايستحقّ شيئاً منها غيره تعالى الله عمّا يقول الظالمون (قال: فقدمت فأتيت أباشاكر فأخبرته فقال هذه) أي هذه المناظرة أوهذه الحيلة في الجواب (نقلت من الحجاز) وليست من عندك. الحجاز بكسر الحاء بلاد سمّيت بذلك لأنّها حجزت أي فصلت بين الغور والنجد و قيل : بين الغور و بين البادية ، و قيل احتجز بالجبال و الحرار الخمس أي أحاطت بها

منهاحرّة بني سليم وحرّة واقم من احتجز الرّجل بإزار إذا شدّه في وسطه، وعن الأصعمي إذا عرضت لك الحرار بنجد فذاك الحجاز.

(باب)

(العرش والكرسي)

((الاصل))

١- « عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد البرقي رفعه، قال : سأل الجاثليق »
« أمير المؤمنين عليه السلام فقال: أخبرني عن الله عزّ وجلّ يحمل العرش أم العرش »
« يحمله؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام الله عزّ وجلّ حامل العرش والسماوات والأرض »
« وما فيهما وبينهما وذلك قول الله عزّ وجلّ: «إنّ الله يمسك السموات والأرض »
« أن تزولا و لئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده إنّه كان حليماً غفوراً »
« قال: فأخبرني عن قوله: « ويحمل عرش ربّك فوقهم يومئذ ثمانية» فكيف قال »
« ذلك ؟ وقلت: « إنّه يحمل العرش والسماوات والأرض» فقال : أمير المؤمنين »
« عليه السلام: إنّ العرش خلقه الله تعالى من أنوار أربعة: نور أحمر منه احمرّت الحمرة »
« و نور أخضر منه اخضرّت الخضرة ونور أصفر منه اصفرّت الصفرة ونور أبيض »
« منه [ابيضّ] البياض وهو العلم الذي حمّله و ذلك نورٌ من عظمته، فبعظمته »
« و نوره أبصر قلوب المؤمنين و بعظمته و نوره عاداه الجاهلون و بعظمته ونوره »
« ابتغى من في السماوات والأرض من جميع خلائقه إليه الوسيلة، بالأعمال المختلفة »
« والأديان المشتبهة، فكلّ محمول يحمله الله بنوره و عظمته و قدرته؛ لايستطيع »
« بنفسه ضرّاً ولا نفعاً ولاموتاً ولاحياة ولانشوراً ، فكلّ شيء محمول والله تبارك و »
« تعالى الممسك لهما أن تزولا والمحيط بهما من شيء وهو حياة كلّ شيء، ونور »
« كلّ شيء، سبحانه وتعالى عمّا يقولون علوّاً كبيراً».

« قال له: فأخبرني عن الله عزّ وجلّ أين هو؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: هو »
« ههنا وههنا وفوق وتحت ومحيط بنا ومعنا وهو قوله : «ما تكون من نجوى ثلاثة »

« إلاّ هو رابعهم ولاخمسة إلا هو سادسهم ولاأدنى من ذلك ولاأكثر إلاّ هو معهم »
« أينما كانوا» فالكرسيّ محيط بالسماوات والأرض وما بينهما وما تحت الثرى »
« وإن تجهر بالقول فانّه يعلم السرّ و أخفى و ذلك قوله تعالى: «وسع كرسيّه »
« السموات والأرض ولايؤده حفظهما وهو العليّ العظيم» فالذين يحملون العرش »
« هم العلماء الذين حمّلهم الله علمه وليس يخرج عن هذه الأربعة شيء خلق الله »
« في ملكوته الذي أراه الله أصفياءه وأراه خليله عليه السلام فقال: «وكذلك نري إبراهيم »
« ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين» وكيف يحمل حملة العرش الله »
« وبحياته حييت قلوبهم وبنوره اهتدوا إلى معرفته » .

((الشرح))

(عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد البرقي رفعه قال: سأل الجاثليق) بفتح الثاء رئيس النصارى (أمير المؤمنين عليه السلام فقال: أخبرني عن الله عزّ و جلّ يحمل العرش أم العرش يحمله فقال أمير المؤمنين عليه السلام الله عزّ وجلّ حامل العرش والسماوات والأرض وما فيهما وما بينهما) يعني حاملها بالقدرة الكاملة على ما يقتضيه الحكمة البالغة من وضع كلّ شيء في موضعه وتقديره بالقدر اللايق به وتحديده وتصويره بمايناسبه. و فيه تنبيه على حاجة الخلق إليه في أن يقيمهم (١) في الوجود بمساك قوّته ويحفظهم في البقاء بكمال قدرته (وذلك قول الله : «إنّ الله يمسك السموات

(١) قوله «حاجة الخلق اليه فى أن يقيمهم» هذا مذهب الحكماء الالهيين اختاره الشارح و هو الصحيح من المذاهب واما المتكلمون فقد اختلفوا وذهب أكثرهم الى ان الممكن بعد وجوده يستغنى عن المؤثر فى البقاء وانما يحتاج الى الخالق فى بدء حدوثه نظير البناء والباني، و ذهب بعضهم الى أنه كما يحتاج فى الحدوث يحتاج فى البقاء أيضاً نظير الضوء يحتاج الى السراج حدوثاً و بقاء والفرق أن السراج ليس له علم واختيار فى الاضاءة و الله تعالى يفعل بعلم واختيار، فان قيل انا لانتصور فناء الجواهر، قلنا هذا الثبات والاستمرار حاصل من تعلق ارادته تعالى بابقاء مايبقى ومع تعلق هذه الارادة لانتعقل عدمه. (ش)

والأرض أن تزولا) أي يمسكهما كراهة أن تزولا بالعدم والبطلان اللازم لطبيعة الامكان و بانطباق السماء على الأرض و رسوب الأرض على الماء أو يمنعهما أو يحفظهما أن تزولافإنّ الامساك متضمّن للمنع والحفظ، و فيه دلالة على أنّ الممكن (١) في بقائه و استمرار وجوده و دوام هيئته يحتاج إلى حافظ (و لئن زالتا إن أمسكهما)أي ما أمسكهما (من أحد من بعده) أي من بعدالله أومن بعد الزّوال«من»الأولى زائدة للمبالغة في الاستغراق والثانيةللابتداء (إنّه كان حليماً)

---

(١) قوله «وفيه دلالة على ان الممكن» دلالة الاية على ذلك ظاهر اذ لايمكن أن يراد من الامساك المماسة باليد و أمثالها بل امساك بعلية و تأثير، فان قيل: لعل المراد من الزوال الانتقال من موضع الى موضع آخر، قلنا الانتقال من موضع الى آخر ثابت فى الجملة للارض أو للسماء ولو فى الوضع بل المراد امساكهماحتىلايفنيا ولايحتمل هنا غيره، ثم انالاية كماتدل على احتياج الممكن فى البقاء الى المؤثر تدل على أن العلةالمبقية هى العلة الموجدة لاغيرها، ولايمكن أن يوجد الشيءبعلة ثم يفوض ابقائها الى علة اخرى حيث قال: «ولئن زالتا ان أمسكهما منأحد من بعده» والدليل العقلىعليه أن تشخصالمعلول بتشخص العلة ولايمكن الاستبدالفيها.

وبالجملةالوجودللممكنشيءبالعرض كالملوحةلماءالبحرلابالذات كماللملح نفسهفاذا زال تأثيرالملحزالالملوحة عنالماء ، فان قيل: نرى بعض الصفات يبقى بعد زوال العلة كالحرارة للماء بعد اطفاء النار فى الجملة وكما يستحيل بقاء المعلول بعد زوالالعلةمدة كثيرة كذلك يستحيلعندكم بقاؤه ولو فىآن، قلنا :أمثال الحرارةفىالماءلاتعدمعلولةولاالنار علةلها بل النارمنالمعدات ويجوز تقدمالمعدعلىالمعلول زماناً وبقاءالمعلول بعدفنائه ومثله تقدمالاب على الابنوالبانىعلىالبناء والعلةالمؤثرة فىالوجودلايعقلزوالها مع بقاء المعلول كزوال الاربعة مع بقاء الزوجية و زوالالجسم مع بقاءالعرض. و زوال الاجزاء مع بقاء المركب فان هذه هى التى تتوقف وجودها على غيرها ولايتعقل بقاؤها بعد فناء ما يتوقف عليها و كذلك الممكن معالله تعالى بل التعلق و الربط بين الممكن و الواجب واحتياجه اليه اشد من تعلق العرض بالجوهر لان وجود العرض فى نفسه ووجود الممكن كالمعنى الحرفى ليس فى نفسه.(ش)

لايعاجل بالعقوبة على الغفلة والعصيان و سوء الأدب والجهالة (غفوراً) يغفر لمن يشاء ، و الآية دلّت على أنّه أمسكهما مع كونهما جديرين، نظراً إلى ذواتهما الباطلة غير الثابتة و مع عصيان العباد ، بأن تزولا و تهدّا هدّاً كما قال : (تكاد السموات يتفطّرن منه وتنشقّ الأرض » ولذلك ذكر هذين الوصفين أعني الحلم والغفران (قال : فأخبرني عن قوله : « ويحمل عرش ربّك فوقهم يومئذ ثمانية » فكيف قال ذاك و قلت : إنّه يحمل العرش والسماوات والأرض) مراده أنّ ماقلت مناف لما دلّت عليه هذه الآية من وجهين أحدهما أنّ حملة العرش ثمانية لاهو، و قلت: هو حامله و ثانيهما أنّ الثمانية إذا حملوا عرشه فقد حملوه أيضاً لأنّه على العرش، و قلت : إنّه حامل جميع ماسواه (فقال أمير المؤمنين عليه السلام: إنّ العرش خلقه الله تعالى من أنوار أربعة نور أحمر منه احمرّت الحمرة و نوراً خضر منه اخضرّت الخضرة و نور أصفر منه اصفرّت الصفرة و نور أبيض منه[ابيضّ] البياض و هو)أي العرش (العلم(١) الّذي حمّله الله الحملة) الحملة بالتحريك جمع

(١) قوله «و هوأى العرش العلم» ولاينافى اطلاق العرش على موجود جسمانى عظيم يسمى بمحدد الجهات راجع الصفحة ٢٤٠ من المجلد الثالث ان قيل لم يأت فى لغة العرب العرش بمعنى العلم لاحقيقة ولامجازاً فلايقال لاعرش لى بالنحو أى لاعلم لى به مثلا، قلنا: المراد بيان المصداق لاتفسير المفهوم و معنى العرش فى لغة العرب حقيقة هو السرير ومجازاً القهر والاستيلاء لان عرش الملك مساوق لاستيلائه ولما كان ايجاد الخلق و ابقاؤه من الله تعالى لعلمه العنائى صح أن يقال: عرشه علمه مصداقاً فانه سبب ايجاده و استيلائه و قهره و قد فتح أمير المؤمنين (ع) باب التأويل على العقول و هو (ع) أصل كل خير و أساس كل علم، و فائدة التأويل رفع الاستبعاد والاستنكار ، اذ ربما ورد فى كلام الله و الرسول (ع) مجازات و استعارات لتقريب المعقول الى المحسوس كما فى كلام سائر الناس فيقال : ذلك الشعر لطيف رقيق و ذلك كلام عذب وهذا لفظ مليح، و أهل الظاهر لايرضون بحمل كلام الشارع على المعنى المجازى ويقولون: فتح باب التأويل يهدم أساس الشريعة و يوجب الشك فى أصول العقائد، والعلماء يرون التأويل واجبا فى مورده لان الجمود على الظواهر يهدم أساس الدين أيضاً لان العقلاء اذا رأوا ظاهر الحديث أوالقرآن لايوافق ماتحقق *

الحامل وحمّلته شيئاً تحميلاً إذا كفّلته حمله و كلّفته بحمله. أقول: هذا الحديث من الأسرار والّذي يخطر بالبال على سبيل الاحتمال أنّ الموجود إمّا شرٌّ محض أو خيرٌ محض أو مشوب من الخير والشرّ، و هذا القسم إمّا الشرّ غالب أولا، فهذه أربعة أقسام و العلم المسمّى بالعرش لاستقرار الموجودات فيه و على وفقه متعلّق بجميع هذه الأقسام، فمن حيث تعلّقه بالأوّل يسمّى بالنور الأحمر لأنّ منه احمرّت الحمرة أي الشرور إذ الشرّ يناسب وصفه بالحمرة لكونه محلاً للغضب و كذا العلم المتعلّق به لأدنى ملابسة و من حيث تعلّقه بالثاني يسمّى بالنور الأبيض لأنّ الخير من توابع الرّحمة والرّحمة يناسب وصفها بالبياض، قال الله تعالى «وأمّا الّذين ابيضّت وجوههم ففي رحمةالله» و من حيث تعلّقه بالثالث يسمّى بالنور الأخضر لغلبة سواد الشرّ و السواد إذا غلب النور مال النور إلى الخضرة و من حيث تعلّقه بالرّابع يسمّى بالنور الأصفر لأنّ فيه شيء من سواد الشرّ والسواد إذا خالط النور و ساواه أو نقص منه مال النور إلى الصفرة و من ههنا ظهر أنّ العرش الّذي هو علم الحملة بالكاينات مخلوق من أنوار أربعة و إنّما قدم الأوّل لغلبة الشرور في عالم الطبايع الظلمانيّة والنفوس البشريّة ولذا أيضاً قدّم الثاني على الثالث وأخّر الرّابع لقلّة الخير المحض في عالم النفوس الهيولانيّة و قد مرّ شرح هذا في باب النهي عن الصفة (١) (و ذلك نور من عظمته) لعلّ

---

* لديهم ولم يجز تأويل ظاهره شكوا فى صدق الرسول (ع) أوأنكروا، مثلا علموا بعقولهم يقيناً أن الله تعالى ليس بجسم ولايحتاج الى مكان و ليس له يد وعين ووجه ولو لم يجوز لهم تأويل تلك الالفاظ نسبوا المسلمين و رؤسائهم الى الجهل و لذلك فتح أمير المؤمنين (ع) باب التأويل ولكن التأويل شيء يختص به الراسخون فى العلم وليس لكل أحد أن يؤول كل شيء بهواه كما فعله الباطنية بل لكل شيء حد و قاعدة و مورد و مصدر يعرفه اهله. (ش)

(١) قوله «وقد مر شرح هذا فى باب النهى» فى الصفحة ٢٧٢ من المجلد الثالث وذكرنا فى الحاشية كلام صدر المتألهين و والدالمجلسى ـ رحمهماالله ـ فى تأويل الانوار و زدنا فى توضيحه بعض ما خطر ببالنا. (ش)

المراد (١) أنّ العرش الّذي هو علم الحملة بالكاينات نور في صدورهم نشأ من عظمة الله تعالى و دليل عليها ولذلك أيضاً سمّي بالعرش لاستقرار العظمة فيه (فبعظمته و نوره أبصر قلوب المؤمنين) إشارة إلى النور الأبيض لأنّ أبصار قلوب المؤمنين مصداق له إذ به تنوّرت قلوبهم بالأسرار والمعارف و حقايق الإيمان حتّى أبصرت الخيرات كلّها (وبعظمته و نوره عاداه الجاهلون) (٢) إشارة إلى النور الأحمر إذ به عاداه الجاهلون الملحدون ، لأنّ معاداتهم مصداق له ، و به انخسفت قلوبهم و عميت عيون بصائرهم عن مشاهدة عظمة الحقّ و أسراره (و بعظمته و نوره ابتغى من في السماء والأرض من جميع خلايقه إليه الوسيلة بالأعمال المختلفة والأديان المشتبهة) إشارة إلى النور الأخضر والأصفر إذ بهما طلب المخلوقات الوسيلة والتقرّب على أنحاء مختلفة و أرشد إلى أنّ هذا من مصداق هذين النورين بذكر الاختلاف و الاشتباه، ويمكن أن يكون الإبصار ناظراً إلى النور الأبيض، والمعاداة إلى الأنوار الثلاثة الباقية، والابتغاء إلى الجميع، و بالجملة ذكر فرقاً أربعة في مقابلة أنوار أربعة على سبيل التوزيع بحيث يناسب حال كلّ فرقة بنور من تلك الأنوار و تعلّقه بها كتعلّق العلم بالكائن في نفس الأمر (فكلّ محمول يحمله الله بنوره و عظمته و قدرته) أي فكلّ شيء من الكاينات صغيراً كان أو كبيراً خيراً كان أو شرّاً

---

(١) قوله « و ذلك نور من عظمته » استعار «ع» النور لما يسميه الحكماء الاضافة الاشراقية، و صرح بأن ليس المراد بالنور هنا النور المحسوس بأن أضافه الى عظمته تعالى وصرح أيضاً بأنه الرابطة بين العلة والمعلول بقوله «فبعظمته ونوره أبصر قلوب المؤمنين و بعظمته ونوره عاداه الجاهلون» الى آخر ماقال سبحانه وتعالى عما يصفون علواً كبيراً .(ش)

(٢) قوله «بعظمته و نوره عاداه الجاهلون » العداوة لابد لها من موضوع تتعلق به اذ لايمكن عداوة اللاشيء والمعدوم كما أنه لايمكن عداوة مالايدركه الانسان ، و صرح «ع» بأن المنكر جاهل مع انه يجهّل الموحدين وذلك لان عمدة أدلة الملاحدة التشبث بعدم الوجدان ليثبتوا بعدم الوجود وهذا دليل بديهى البطلان لايتمسك به الا الجاهل كما قال تعالى «مالهم بذلك من علم انهم الايظنون» وبالجملة أدرك الجاهل شيئاً فعاداه وادراكه بالاضافة الاشراقية التى بينه وبينه . (ش)

محمول يحمله الله تعالى بعلمه المحيط به و بعظمته التامّة وقدرته العامّة (لايستطيع) شيء منها (لنفسه ضرّاً ولانفعاً ولاموتاً ولاحياةً ولانشوراً) إذ كلّ ماتعلّق علمه و قدرته بوقوعه فهو يقع ولايقع خلافه لما سيجيء من أنّه لايقع شيءٌ إلاّ بعلمه و قدرته و مشيّته، ولايلزم من ذلك جبر العباد على أفعالهم لأنّ العلم تابع للمعلوم و سيجيء تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى (فكلّ شيء محمول) (١) يعني إذا كان كلّ

---

(١) قوله «فكل شيء محمول» الحمل كما قال الشارح على سبيل التمثيل اذ ليس الممكن موضوعاً على الله تعالى و مستعلياً عليه كجسم على جسم بل المحمول بمعنى المعلول المتعلق بغيره المتوقف وجوده على حفظ غيره و بالجملة لاريب في أن الممكن وجوده ربطي تعلقي لايتعقل تحققه بغير مقيم يقيمه والشيء المتوقف على غيره لابد أن يكون بينهما علاقة اذ لايعقل توقف وجود شيء على شيء بحيث ينتفي أحدهما بانتفاء الاخر مع استقلال كل واحد وعدم رابطة بينهما ويسمى هذه الرابطة بالاضافة الاشراقية وعرفها أمير المؤمنين (ع) بالقرائن المذكورة على الترتيب: الاولى الرابطة بين القلوب أي النفوس الناطقة و بينه تعالى والنفوس أقرب موجودات العالم المحسوس اليه تعالى والرابطة موجودة للنفوس العالمة والجاهلة.

الثانية ان كل موجود في الارض والسماء يتحرك نحوه و هو تعالى غاية كل شيء و يبتغي كل شيء اليه الوسيلة بذلك الاضافة الاشراقية التي سماها أمير المؤمنين (ع) نور عظمته فالشاعر يعبده بشعوره و غير الشاعر بتكونه ووجوده .

الثالثة ما يحمل به الله تعالى مخلوقه يسمى نوراً و قدرة و عظمة والنور استعارة للوجود الساري لانه سبب لظهور كل شي والقدرة هو ذلك أيضاً اذ به أوجد الموجودات و هو العظمة و هو ظاهره

الرابعة لايستطيع شيء من الممكنات لنفسه ضراً ولانفعاً اه . ولو كان الممكن موجوداً في نفسه من غير ارتباط بالواجب لملك لنفسه نفعاً وترتب على وجوده خواصه وليس قهره واستعلاؤه تعالى على عباده نظير قهر الملوك و استعلائهم لان الرعية لايحتاجون في اصل وجودهم الى الملك و يستطيعون لانفسهم نفعاً وضراً في الجملة .

الخامسة امساك السموات والارض تمثيل و تفهيم لكيفية تعلق المعلول بالعلة و انه حاصل حدوثاً و بقاء فكما أن الشيء الثقيل اذا رفعته عن الارض و امسكته بيدك يحتاج في رفعه اليك و يحتاج في بقائه أيضاً الى امساكك اياه بحيث لو أطلقته من يدك آناً لسقط *

شيء من الكائنات واقعاً على وفق علمه فهو محمول* يحمله الله تعالى و الحمل هنا على سبيل التمثيل أو على تشبيه علمه بالعمود لقيام الممكنات به كقيام السقف بالعمود (والله تعالى الممسك لهما) أي للسموات والأرض (أن تزولا) الواو للعطف على « كلّ شيء محمول »والمجموع نتيجة للسابق (والمحيط بهما من شيء) يجوز جر* المحيط بالعطف على ضمير لهما «ومن» بيان له يعني الممسك للشيء المحيط بهما، أومتعلّق بقوله «أن تزولا» يعني الممسك لهما وللمحيط بهما أن تزولا من الشيئيّة بالدّخول في العدم الصرف،ويجوز رفعه بالعطف على الممسك و «من» بيان لضمير بهما لقصد زيادة التعميم أو بمعنى على، و مجيء « من » بمعناها ثابت كما صرّح به الجوهري*، يعني المحيط بهما على شيء حوتاه مما في عالم الكون والفساد أو بيان لمحذوف يعني المحيط بهما مع ما حوتاه من شيء (و هو حياة كلّ شيء)إذ

---

*كذلك السموات والارض أن لم يمسكهما الله تعالى لحظة لزالتاوهما محتاجتان حدوثاً وبقاء.

السادسة المحيط بهما تمثيل آخر لتصور الرابطة بين الواجب والممكن وان احتياج الممكن وتعلقه به انما هو الى ذاته المتعالية لاالى أمره و علمه فقط نظير احتياج الرعية فى نظم أمور مدينتهم الى نظر السلطان وتدبيره فقط والاحاطة استعارة للحضور والقرب من كل شيء بذاته و بنور عظمته لان المحاط لايمكنه أن يخرج من تصرف المحيط وبيان منه .

السابعة هوحياة كل شيء و نوركل شيء تمثيل أيضاً لتسهيل تصور الرابطة المذكورة و ذلك لان حياة كل شيء انما هي نفحة منه و نور كل شيء أي وجوده شعاع منبجس من وجوده ولماكان الحياة والوجود للاشياء بالعرض لابالذات صح أن يقال هوحيات كل شيء ونوره ولايتصور بقاء ما بالعرض بدون ما بالذات. و بهذه الفقرات لكل من يتدبر فيها يظهر معنى كون الممكن محمولاو متعلق الوجود بغيره برابطة تسمى اضافة اشراقية اوالوجود السارى أو نور عظمته كماسماه أميرالمؤمنين «ع» و ليست احاطته واضافته فرضاً اعتبارياً كالاضافات المقولية ولاملكه نظير مالكية الانسان لامواله ولاخلقه للاشياء نظير البانى للبناء ولاتدبيره و نظره و قدرته نظير قدرة السلاطين بل ليس فى الوجود الا هووسائرالاشياء أعدام وأوهام ونعم ماقال بعض العرفاء لماقيل بحضرته كان الله ولم يكن معه شيء: الان كماكان «داخل فى الاشياء لاكدخول شيء في شيء و خارج عنها لاكخروج شيء عن شيء وليس بينونته بينونة عزلة» (ش)

به قيام جميع الأشياء و قوامه و كماله الّذي هو عبارة عن الحياة ، وذلك كما يقال: الماء حياة الأرض إذبه كمالها و اهتزازها (و نور كلّ شيء) إذ به ظهور الأشياء من مكمن العدم والخفاء كما يظهر الأشياء المحتجبة بالظلمة بتـوسّط النور (سبحانه وتعالى عمّا يصفون) في بعض النسخ «عمّا يقولون» (علوّاً كبيراً) فيه تنزيه له عمّا يصفه الظالمون به من الصفات الّتي لاتليق بعزّ جنابه ، وتنبيه على أنّه وإن بالغ الوصّافون في وصفه بمايليق به فهو أعلى من ذلك علوّاً كبيراً.

(قال له: فأخبرني عن الله أين هو) لمّا اعتقد الجاثليق أنّ الله تعالى مكاناً و أنّ مكانه هوالعرش و أجاب عليه السلام بأنّ العرش ليس مكاناً له ولاحاملاً إيّاه سأل ثانياً بأنّ العرش إذا لم يكن مكاناً له فأين هو من المواضع والأمكنة (فقال أمير المؤمنين عليه السلام هوههنا و ههنا و فوق و تحت و محيط بنا ومعنا) إحاطة مغايرة لإحاطة نحو الهواء بالجسم و الجسمانيّات و معيّة خارجة عن المعيّة الّتي بين الممكنات، بل إحاطة بالصنع والقدرة والتقدير ، و معيّة بالعلم والحفظ و التدبير كماقال: « و هو معكم أينما كنتم والله بماتعملون بصير » فقد أشار عليه السلام إلى أنّه لايصحّ السؤال عنه بأين هو، لأنّ السؤال عن شيء بأين هو سؤال عن مكـانـه باعتبار حصوله فيه واختصـاصه به وهو في حقّه تعالى شأنه محالٌ لأنّه في جميع الأمكنة لاباعتبار الحصول فيها والافتقار إليهالأنّ الحالّ في المكان لايجوز أن يكون(١) في آن واحد في جميع الأمكنة بالضرورة بل بالاعتبارالعلم والإحاطة ، ومن ههنا ظهر أنّه لا مكان له فلايصحّ أن يقال أين هو (و هو قوله « ما يكون

---

(١) قوله « لان الحال فى المكان لايجوز أن يكون اه » أن تأولنااحاطته بكلشيء بالعلم لم يناف ذلك تجسمه و حلوله فى مكان و احد اذ يجوز أن يكون شيء حالا فى مكان خاص و يعلم جميع الاشياء و يحيط بها احاطة علمية فلايصح قوله ظهر أنه لامكان له الا ترى أن الانسان يعلم البلاد البعيدة و يحيط علمه بالافلاك والكواكب، مع كونه فى نقطةمن الارض فماذكره أولا من قوله بل احاطة بالصنع والقدرة والتقدير و معية بالحفظ أقـرب الى الواقع والمحيط الجسمانى قاهر للمحاط و مانع له عن كل شيء يريد منعه بخـلاف المحاط فانه لايقدرعلىالمحيط، لذااستعيراللفظان للواجب والممكن. (ش)

من نجوى ثلثة إلاّ هورابعهم ولاخمسة إلاّ هو سادسهم ولاأدنى من ذلك ولاأكثر إلاّ وهومعهم) أي ولاأقلّ من ذلك المذكوركالواحد و الاثنين ولا أكثر من ذلك كالأربعة والستّة و مافوقها إلاّ هو معهم بالعلم والإحاطة « يعلم ما يسرّون و ما يعلنون» (أينما كانوا) سواء كانوا في مقام طاعةالله تعالى أو في مقام معصيته ، و سواء كانوا في أمكنة متقاربة أوفي أمكنة متباعدة ، لأنّ قربه بالأشياء ليس قرباً مكانيّاً ، و علمه بهاليس لقرب مكانيّ حتّى يختلف باختلاف الأمكنة في القرب والبعد ، ومن البيّن أنّ من كان كذلك يستحيل أن يكون في مكان بمعنى الاستقرار فيه وإلاّ لاختلفت نسبة الأمكنة و غيرها إليه (فالكرسيّ محيط بالسماوات والأرض وما بينهما وماتحت الثرى) لمّا أشار إلى أنّ العرش هوالعلم بالموجودات أشار هنا بالتفريع للتنبيه على المماثلة إلى أنّ الكرسي أيضاً بمعناه وهوالعلم بها دفعاً لتوهّم السائل فيه أيضاً وقد سئل الصادق عليه السلام عن قوله عزّوجلّ «وسع كرسيّه السموات والأرض» قال : علمه » (١) (و إن تجهر بالقول فإنّه يعلم السرّ و أخفى) من السرّ و هو حديث النفس. و في اقتباس هذه الآية إشارة إلى أنّ المراد بالكرسي هو العلم المحيط بجميع الأشياء و أنّ العلم بجليّات الأمور و خفيّاتها على السواء (و ذلك قوله تعالى «وسع كرسيّه السموات والأرض») يريد أنّ الكرسي فيه بمعنى العلم و دلّ عليه أيضاً الرّواية المذكورة و ما قبل هذه الآية و لذلك ذهب إليه بعض المفسّرين و ينبغي أن يعلم أنّ كثيراً ما يطلق الكرسي على الجسم المحيط بالسماوات السبع و ما بينهما و لعلّه الفلك المشهور بفلك البروج و يطلق العرش على الجسم المحيط بالكرسيّ و ما بينه و لعلّه الفلك الأعظم ، فالعرش بهذا المعنى أعظم من الكرسي كما دلّ عليه ما رواه الشيخ الطبرسيّ في كتاب الاحتجاج قال : «ممّا سأل الزنديق أباعبدالله عليه السلام أن قال : فالكرسيّ أكبر أم العرش قال عليه السلام : كلّ شيء خلقه الله في جوف الكرسيّ خلا عرشه فإنّه أعظم

---

(١) رواه الصدوق -رحمه الله- في كتاب الاعتقادات.

من أن يحيط به الكرسيّ»(١) و ما رواه المصنّف(٢) عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث طويل قال : « والكرسيّ عند العرش كحلقة في فلاة قيّ » وتلا هذه الآية « الرّحمن على العرش استوى » و ما روي من طريق العامّة عنه صلى الله عليه وآله قال: « ما السّماوات السبع والارضون السبع مع الكرسي إلاّ كحلقة في فلاة و فضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة»(٣) و لذلك قيل: الكرسيّ جسم بين يدي العرش و من أجل ذلك سمّي كرسيّاً و هو في الأصل ما يقعد عليه ولا يفضل عن مقعد القاعد، إذا عرفت هذا فقد عرفت أنّ لكلّ واحد من العرش والكرسيّ معنيين أحدهما العلم المحيط ، و ثانيهما الجسم المحيط ، وقد صرّح بذلك الصدوق - رحمه الله- في كتاب الاعتقادات أيضاً (ولا يؤوده) أي لا يثقله يقال آدني الحمل يؤودني أي أثقلني و أنا مؤود مثال مقول (حفظهما) أي حفظ السماوات والأرض بإضافة المصدر إلى المفعول (و هو العليّ العظيم) أي هو المتعالى عن أن يؤوده حفظ شيء أو يحيط به وصف واصف و معرفة عارف أو يشبه شيئاً أو يكون له شريك و نظير و العظيم المطلق الّذي لا أعظم منه ولا يساويه أحد ، وتعريف الخبر للحصر (فالّذين يحملون العرش هم العلماء الذين حمّلهم الله تعالى علمه) لمّا أشار سابقاً إلى أنّ العرش هو العلم أشار هنا إلى أن حملته الثمانية هم العلماء ، قال الصدوق - رحمه الله - إمّا العرش الّذي هو العلم فحملته أربعة من الأوّلين و أربعة من الآخرين فأمّا الأربعة من الأوّلين فنوح و إبراهيم و موسى وعيسى عليهم السلام وأمّا الأربعة من الآخرين فمحمد و عليّ والحسن والحسين صلوات الله عليهم أجمعين هكذا روي بالأسانيد الصحيحة عن الأئمّة عليهم السلام في العرش و حملته و إنّما صار هؤلاء حملة العرش الّذي هو العلم لأنّ الأنبياء الّذين كانوا قبل نبيّنا محمد صلى الله عليه وآله كانوا على شرايع الأربعة نوح و إبراهيم و موسى وعيسى عليهم السلام و من قبل هؤلاء الأربعة صارت العلوم إليهم و كذلك صار العلم بعد محمد صلى الله عليه وآله وعليّ والحسن والحسين إلى من بعد

(١) المصدر ص١٩٣. (٢) في كتاب الروضة تحت رقم ١٤٣،

(٣) رواه الترمذي في السنن.

الحسين من الأئمّة عليهم السلام و أمّا العرش الّذي هو حامل الخلق و وعاؤه فحملته ثمانية من الملائكة (١) لكلّ واحد ثماني أعين كلّ عين طباق الدّنيا، واحدمنهم على صورة بني آدم يسترزق الله تعالى لبني آدم و واحد منهم على صورة الثـور يسترزق الله تعالى للبهائم كلّها و واحد منهم على صورة الأسد يسترزق الله تعالى للسباع و واحد منهم على صورة الدّيك يسترزق الله تعالى للطيور فهم اليوم هؤلاء الأربعة فإذا كان يوم القيمة صاروا ثمانية (و ليس يخرج عن هذه الأربعة) أي عن هذه الأنوار الأربعة (شيء خلق الله في ملكوته) أي في ملكه والتاء للمبالغة في عظمته (و هوالملكوت الّذي أراه الله أصفياء و أراه خليله عليه السلام) فر أوا بعين البصر والبصيرة كلّ شيء على ما هو عليه من الذّوات والصفات وسائر الحالات

---

(٤) قوله « فحملته ثمانية من الملائكة » قال الفاضل ابن ميثم فى شرح النهج فى صفة حملة العرش: أما من قال أن الملائكة أجسام كان حمل صفاتهم المذكورة فى هذه الاخبار و فى كلامه «ع» على ظاهرها امراً ممكناً و أنه تعالى قادر على جميع الممكنات، واما من نزههم عن الجسمية فقال ان الله سبحانه لما خلق الملائكة السماوية مسخرين لاجرام السموات مدبرين لعالمنا عالم الكون والفساد و أسباباً لما يحدث فيه كانوا محيطين باذن الله علماً بما فى السموات والارض فلاجرم كان منهم من ثبت فى تخوم الارض السفلى أقدام ادراكاتهم التى ثبتت و استقرت باسم الله الاعظم و علمه الاعز الاكرم و نفذت فـى بـواطن الوجودات خبراً و مرقت من السماء العليا أعناق عقولهم ـ الى آخر ما قال ـ و انما ذهبوا الى تجردهم لانهم رأوا وصفهم بأوصاف مختلفة لاتجتمع فى الاجسام المادية مثل ماروى أنهم فى جميع الامكنة كما فى النهج وماروى أنهم فوق السماء السابعة و أنهم فى صورة بعض الحيوانات أو أنهم فى صورة غيرها شبيهة بالانسان أو أنهم أربعة بألوان أربعة مع علـم و قدرة كمامر، و انهم لا يزاحمون الاجسام الاخر فى المكان و يتمثلون بصور مختلفـة و يـدخلون من الباب المسدود و امثـال ذلك و لم يمكنهم تكذيب جميـع ذلك و نسبتها الـى الوضع و الجعل لا جرم التزموا بتجردهم حتى يصح وصفهم بهذه الصفات باعتبارات مختلفة . (ش)

(فقال : «وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض») الدّال على كمال الرّبوبيّة والقدرة والتدبير، والمشتمل على عجائب الخلقة وغرائب الصنعة والتقدير (و ليكون من الموقنين) أي ليستدلّ بذلك على كمال الصانع و ليكون من الموقنين ، أو وفعلنا ذلك ليكون من الموقنين (و كيف يحمل حملة العرش الله) برفع «الحملة» على الفاعلية و نصب «الله» على المفعوليّة و كيف للإنكار وعلل الإنكار بقوله (و بحياته حييت قلوبهم) الواو للحال (و بنوره)أي بهدايته و توفيقه (اهتدوا إلى معرفته) توضيح ذلك أنّه إذا كانت حياتهم و معرفتهم بالله سبحانه كان الله في الأزل بلا حامل بالضرورة لعدم وجود الحامل فيه فيكون في الأبد أيضاً كذلك لأنّ كلّ ما كان له أزلاً يكون له أبداً، وكلّما لم يكن له أزلاً لايكون له أبداً لاستحالة التغيّر عليه (١) و في نسخة السيّد الدّاماد « وكيف يحمل حملة الله »

(١) قوله « لاستحالة التغير عليه » وجملة ما ينبغى أن يقال فى هذا الحديث الشريف ملخصا أن جاثليق لم يكن منظوره السؤال عن عدد الثمانية بل عن أصل الحمل و غرضه الاعتراض على اعتقاد المسلمين بظنه من تجسيم الواجب و حلوله المكان و احتياجه الى الحملة و لذلك أجاب أمير المؤمنين (ع) بتوضيح المقصود من العرش و معنى الحمل. فقال المقصود من العرش العلم و يعبر عن العلم بالنور ووجهه واضح والمقصود من حمل العرش على الحملة اعطاء العلم للعلماء والعلم أربعة أقسام بالتقسيم الجملى أحمر و أخضر وأصفر و أبيض والالوان مظاهر النور اذليس اللون فى الحقيقة الا كيفية حاصلة من الاشعة على ما تبين فى محله، والعلماء الحاملون اما من الملائكة المقربين و أما من علماء البشر المقتبسين علمهم من الملائكة و يشمل كلامه «ع» باطلاقه جميعهم، والعلماء و ان كانوا كثيرين فانهم لايخرجون عن أربعة أقسام كما قال ليس يخرج عن هذه الاربعة شيء لان علماء البشر و أمثالهم تبع لما فى عالم الملكوت وعالم الملكوت عالم الغيب لايراه الا الاصفياء و أراه خليله (ع) ، و ما فى ذلك العالم أربعة لاغير و يدل على ان علماء البشر مقصودون بالكلام قوله «ع» فبعظمته و نوره أبصر قلوب المؤمنين الى آخره حتى أن الجاهل المعادى أيضاً أدرك بسره نوراً فعاداه والمنتحلون للاديان المشتبهة والباطلة أيضاً أدركوا نوراً فغلطوا و اخطأوا فى تحقيقه لاختلاط الاوهام، نظير الشهوة التى جعلت فى الانسان لغاية☆

بدون العرش قبل «الله» فقال حملة بالنصب على المفعول المطلق أي كيف يحمل

☆ صحيحة فانحرفت و صرفت الى مالايجوز ، و أما توجيه الالوان فقد ذكر فيمامر ولم يجب «ع» عن سر الثمانية فى القيامة لعدم كون سؤال السائل متوجهاً اليه و سيجيء ان شاءالله وجه له.

و بما ذكره أميرالمؤمنين «ع» يظهر بطلان تأويل بعض المعتزلة فى العرش و حملته و جعله بمنزلة الكنايات حيث لايكون كل كلمة من الكناية تعبيراً حقيقياً أو مجازياً عن شيء مثل كثير الرماد وطويل نجاد السيف و كذلك قالوا ليس العرش تعبيراً عن شيء ولاالحملة تعبيراً عن أشخاص يحملون العرش بل الجملة تعبير يعنى به العظمة و قد ذكر صدرالمتألهين هنا كلاماً جديراً بأن ننقله و ان طال بنا الكلام. قال - رحمه‌الله - ثم لايخفى على اولى النهى و من له تفقه فى الغرض المقصودمن الارسال والانزال ان مسلك الظاهريين الراكنين الى ابقاء صور ألفاظ الكتاب و أوايل مفهوماتها أشبه من طريق المتأولين فى صون عقائد المسلمين المكلفين بالطاعة والانقياد البدنى لنيل السلامة والنجاة فى النشاتين و ذلك لان مافهمه الظاهريون من أوائل المفهومات هى قوالب الحقائق التى هى مراد الله و مراد رسوله وليس ماحصل للراسخين فى العلم من أسرار القرآن و أغواره مناقضاً لظاهر التفسير بل هو استكمال له و وصول الى لبابه من قشره و الى روحه من قالبه كماستعلم من حمل الكرسى على العلم كما حمله اميرالمؤمنين (ع)، فهذا هوالمراد بعلم التأويل لا ماينافض الظاهر كماارتكبه القفال والزمخشرى و غيرهما من قولهم لاكرسى ولاعرش ولا قعود ولا استواء بل المراد تصوير و تخييل للعظمة والكبرياء الى آخر ماقال.

فان قيل ان كان الايمان بالظاهر كافياً و هو قالب الحقيقة فما الفائدة فى التأويل قلنا فائدة التأويل دفع سورة استبعاد الناس لكثير مما ورد فى الدين ومنع انكار جماعة يرون بعض الظواهر مخالفاً للواقع لقد تأول ائمتنا عليهم السلام وجه الله و عين الله ويدالله والعرش والحملة لئلا يوجب تجسيم الواجب تنفير العقلاء عن الدين ولولم يكن التأويل مجازاً لم يبق فى العالم عاقل متدين قط و كفر العقلاء يوجب تزلزل العوام كما أن ايمانهم يقوى ايمانهم فكم قدضر بالدين من سد باب التأويل كماضربه من وسع فى فتح بابه ولا فرق بين الحشوية المجسمة و اهل الظاهر والباطنية الملاحدة اهل التأويل فى الاضرار بالدين.(ش)

العرش الله حمله الّذي في طوقه بالنسبة إلى محمولاته ثمّ قال و في بعض النسخ بل في كثير منها « و كيف يحمل حملة العرش الله » و ليس بذاك إذ كان السؤال أنّ الله سبحانه حامل العرش أم العرش حامل إيّاه لا أنّ حملة العرش حامل إيّاه سبحانه انتهى، أقول: فيه نظر أمّا أوّلاً فلأنّه ليس لضمير الجمع في قلوبهم واهتدوا على النسخة الّتي رجّحها مرجع ظاهر بل ليس للجملة الحاليّة معنى محصل و أمّا ثانياً فلانّ قوله « و ليس بذاك » غير تامّ وماذكره لبيانه غير سديد إذ ليس قوله عليه السلام «و كيف» إنكاراً للسؤال الأوّل بل هو إنكار لما تضمّنه السؤال الثاني الّذي أورده السائل لإثبات التناقض في كلامه عليه السلام و هو أنّ الثمانية إذا حملوا العرش كما دلّ عليه الآية فقد حملوه تعالى أيضاً لزعمه أنّه في العرش ، و لمّا كان بناء هذا السؤال على أمرين أحدهما أنّ العرش جسم والثاني أنّه تعالى جالس عليه ، و يلزم منهما أنّ من حمل العرش فقد حمله تعالى أجاب عليه السلام أوّلاً بأنّ العرش هو العلم وثانياً حيث قال و كيف بأنّ كونه تعالى محمولاً محال وفيه إيماء إلى أن العرش على تقدير كونه جسماً لا يلزم كونه تعالى جالساً عليه كما زعمه السائل و إنّما إضافته إليه للتشريف كإضافة البيت و المسجد و نحوهما والله وليّ التوفيق.

((الاصل))

٢- « أحمد بن إدريس، عن محمّد بن عبدالجبّار، عن صفوان بن يحيى قال :»
« سألني أبو قرّة المحدّث أن اُدخله على أبي الحسن الرّضا عليه السلام فاستأذنته فأذن»
« لي، فدخل فسأله عن الحلال والحرام ثمّ قال له: أفتقرّ أنّ الله محمول؟ فقال»
« أبوالحسن عليه السلام : كلّ محمول مفعول به، مضاف إلى غيره، محتاج ، والمحمول »
« اسم نقص في اللفظ والحاملُ فاعل و هو في اللفظ مدحة و كذلك قول القائل »
« فوق و تحت و أعلا و أسفل وقد قال الله : « وله الأسماء الحسنى فادعوه بها» و »
« لم يقل في كتبه: إنّه المحمول بل قال : إنّه الحامل في البرّ والبحر والممسك»
« السماوات والأرض أن تزولا، والمحمول ما سوى الله ولم يسمع أحدٌ آمن »

« بالله و عظمته قطّ قال في دعائه: يا محمول، قال أبوقرّة : فانّه قال: « و يحمل»
« عرش ربّك فوقهم يومئذ ثمانية » وقال: « الذين يحملون العرش» فقال أبوالحسن»
«عليه السلام: العرش ليس هوالله والعرش اسم علم و قدرة، وعرش فيه كلّ شيء ، ثمّ »
« أضاف الحمل إلى غيره: خلقٍ من خلقه، لأنّه استعبد خلقه بحمل عرشه و هم »
« حملة علمه و خلقاً يسبّحون حول عرشه وهم يعملون بعلمه وملائكة يكتبون »
« أعمال عباده، واستعبد أهل الأرض بالطواف حول بيته والله على العرش استوى كما»
« قال. والعرش و من يحمله ومن حول العرش، والله الحامل لهم ، الحافظ لهم،»
« الممسك القائم على كلّ نفس و فوق كلّ شيء و على كلّ شيء، و لا يقال : »
« محمول ولاأسفل، قولاً مفرداً لايوصل بشيء فيفسد اللّفظ والمعنى،قال أبوقرّة:»
« فتكذّب بالرّواية الّتي جاءت أنّ الله إذاغضب إنّما يعرف غضبه أنّ الملائكة»
« الّذين يحملون العرش يجدون ثقله على كواهلهم، فيخرّون سجّداً،فإذاذهب»
« الغضب خفّ و رجعوا إلى مواقفهم ؟ فقال أبو الحسن عليه السلام : أخبرني عن الله »
« تبارك و تعالى منذ لعن إبليس إلى يومك هذا هو غضبان عليه، فمتى رضي؟وهو»
« في صفتك لم يزل غضبان عليه و على أوليائه و على أتباعه كيف تجترىء أن »
« تصف ربّك بالتغيير من حال إلى حال وأنّه يجري عليه مايجري على المخلوقين،»
« سبحانه و تعالى، لم يزل مع الزائلين ولم يتغيّر مع المتغيّرين و لم يتبدّل »
« مع المتبدّلين ، و من دونه في يده و تدبيره و كلّهم إليه محتاج و هو غنيّ »
« عمّن سواه ».

((الشرح))

(أحمدبن إدريس، عن محمّد بن عبدالجبّار ، عن صفوان بن يحيى قال: سألني أبوقرّة المحدّث) صاحب شبرمة و كان مذهبه أنّ الله تعالى جسم فوق السماء دون ماسواها (أن اُدخله على أبي الحسن الرضا عليه السلام فاستأذنته فأذن لي فدخل فسأله عن الحلال و الحرام) حتّى بلغ سؤاله إلى التوحيد فقال له : من أقرب إلى الله

الملائكة أو أهل الأرض قال عليه السلام: إن كنت تقول بالشبر والذراع فإنّ الأشياء باب واحد هي فعله لا يشتغل ببعضها عن بعض يدبّر أعلى الخلق من حيث يدبّر أسفله، ويدبّر أوّله من حيث يدبّر آخره من غير عناء ولا كلفة ولا مؤونة ولا مشاورة ولا نصب، و إن كنت تقول من أقرب إليه في الوسيلة فأطوعهم له و أنتم تروون «أنّ أقرب ما يكون العبد إلى الله و هو ساجد» و رويتم أنّ أربعة أملاك التقوا أحدهم من أعلى الخلق وأحدهم من أسفل الخلق وأحدهم من شرق الخلق و أحدهم من غرب الخلق فسأل بعضهم بعضاً فكلّهم قال: من عند الله أرسلني بكذا و كذا ففي هذا دليلٌ على أنّ ذلك في المنزلة دون التشبيه و التمثيل (ثمّ قال له: أفتقرّ أنّ الله محمول؟) لمّا سمع الجواب عن الأوّل بأنّ شيئاً من الأشياء ليس أقرب إليه بحسب المكان أراد بهذا السؤال حمله عليه السلام على الإقرار بأنّه تعالى محمولٌ ليورد عليه أنّ هذا الإقرار مناف لذلك الجواب لأنّه إذا كان محمولاً كان بعض الأشياء أقرب إليه من بعض بالضرورة (فقال أبو الحسن عليه السلام) إنكاراً لذلك على سبيل الاستدلال (كلّ محمول مفعول به) لأنّك إذا قلت حملتُ شيئاً كان ذلك الشيء مفعولاً به وكلّ مفعول به متأثّر منفعل (مضاف إلى غيره) و هو الحامل للتأثّر والانفعال منه (محتاج) (١) إلى ذلك الغير في الاتّصاف

---

(١) قوله «مضاف الى غيره محتاج» يشير «ع» الى الحدوث الذاتي والظاهر ان أباقرة لم يكن يعرف هذا المعنى قط وكان يظن أن واجب الوجود اذا كان قديماً لم يناف وجوبه احتياجه الى غيره فأبان «ع» أن نفس الاحتياج والتعلق والاضافة الى غيره يباين الوهيته ووجوب وجوده وان المحتاج الى غيره و ان كان قديماً زمانا ليس واجب الوجود، ثم لاريب انه كان يتصور واجب الوجود قديماً زماناً لا أول له وكان يتصور العرش أيضاً قديماً لا أول له لعدم تصوره وجود الواجب من دون مكان له هو العرش و الامر كان دائراً بين أن يقول بوجود موجودين غير محتاجين اى واجبين أحدهما العرش والثانى الله تعالى أو باحتياج العرش الى الواجب تعالى أو باحتياج الواجب تعالى الى العرش فالزمه (ع) بأن الحق هو الاحتمال الثانى و أن العرش محتاج اليه تعالى لانه ان فرض احتياجه الى عرشه ثبت له مع قدمه الزمانى الحدوث الذاتى وهو ينافى الالوهية، وقد ذكر المتكلمون أن العالم محتاج الى العلة لامكانه لا لحدوثه. (ش)

بالتأثّر والانفعاليّة والمحموليّة وكلّ ذلك على الله محال (والمحمول) عطف على قوله كلّ محمول وإشارة إلى دليل آخر (اسم نقص في اللّفظ) بحسب ظاهر مفهومه و صريح منطوقه فهو ليس من الصفات الكماليّة (و الحامل فاعل وهو في اللّفظ مدحة) أي ما يمدح به من الصفات الكماليّة فلو أطلق المحمول على الله سبحانه لزم إطلاق أخسّ طرفي النقيض عليه و إطلاق أشرف طرفيه على خلقه وهوممتنع (و كذلك قول القائل : فوق و تحت وأعلى و أسفل) (١) فإنّ التحت والأسفل نقص في اللّفظ ، والفوق والأعلى مدحة فلايجوز إطلاق التحت والأسفل عليه لما مرّ، والحاصل أنّ كلّ أمرين إضافيين وكلّ معنيين متقابلين يكون أحدهما أخسّ من الآخر لايجوز إطلاق لفظه عليه سبحانه أصلاً لاتسميةً ولاوصفاً ، فلا يجوز أن يقال: هو محمول و تحت و أسفل و مرحوم و مغفور و أمثال ذلك ، و أمّا إطلاق لفظ الأشرف فإن وجد له معنى صحيح له تعالى وورد الأذن مثل الحامل والفوق والأعلى صحّ فإنّه حامل جميع الأشياء بالحفظ والعلم والإيجاد وفوقها وأعلاها بالقدرة والاستيلاء (وقد قال الله تعالى) الظاهر أنّه دليل ثالث(«وله الأسماء الحسنى فادعوه بها») المراد بها ماورد الاذن بالتسمية والوصف به لامطلق أشرف المتقابلين فإنّ السخي والفاضل مثلاً أشرف ممّا يقابلهما وليسا من أسمائه الحسنى (ولم يقل في كتبه إنّه المحمول) فلايجوز لأحد أن يطلق عليه هذا اللّفظ لعدم الإذن مع اشتماله على النقص (بل قال : إنّه الحامل في البرّ والبحر و الممسك السموات و الأرض أن تزولا) ليس المراد بالحمل و الإمساك المعنى المعروف فينا لتعاليه عنه ، بل المراد بهما الحفظ بمجرّد إرادته النافذة والإمساك

---

(١) قوله « و كذلك قول القائل فوق و تحت » قديكون المعنى مما يصح نسبته الى الله تعالى و اطلاقه عليه لكن يذهب ذهن السامع منه الى نقص فلايجوز اطلاقه لذلك و مثاله ما ذكر فان الله تعالى فى جميع الامكنة بمعنى ان نسبته الى جميعها نسبة واحدة فوق و تحت و أعلى و أسفل ولكن لايجوز اطلاق التحت والاسفل عليه لانه يلازم فى ذهن الناس معنى التوهين والنقص ولذلك لايجوز أن يقال انه تعالى لايبصر شيئا، لايسمع، لايدرك الجزئيات ولايصدر عنه الا واحد و امثال ذلك و يجوز أن يقال يبصر بلاعين ويسمع بلا اذن و يدرك الجزئيات بلا جارحة وأول ماخلق الله نور محمد(ص). (ش)

بمساك قدرته الكاملة (والمحمول ما سوى الله) أي كلّ شيءسواه محمول لاهوأو كلّ محمول سواه (و لم يسمع أحد آمن بالله و عظمته قطّ قال في دعائه : يا محمول) الظاهر أنّه دليل رابع و فيه تعريض لمن قال : هو محمول ، بأنّه ليس بمؤمن.

(قال أبوقرّة فإنّه قال : « و يحمل عرش ربّك فوقهم يومئذ ثمانية» وقال «الّذين يحملون العرش») تمسّك بهاتين الآيتين على سبيل المعارضة لزعمه أنّ فيهما دلالة على أنّه محمول باعتبار أنّ العرش جسم و هو جالس عليه فمن حمل العرش فقد حمله أيضاً (فقال أبوالحسن عليه السلام : العرش ليس هوالله والعرش اسم علم وقدرة، و عرش فيه كلّ شيء) (١) يعني أنّ الآية لاتدلّ على أنّه تعالى محمول وإنّما تدلّ على أنّ العرش محمول والعرش ليس هوالله بل العرش اسم علم محيط بجميع الأشياء و اسم قدرة نافذة فيها و اسم جسم فيه كلّ شيء و هو الفلك الأعظم وعلى شيء من هذه المعاني لايلزم أن يكون تعالى شأنه محمولاً أمّا على الأوّلين فظاهر و أمّا على الأخير فلأنّ إضافة العرش إليه سبحانه ليست لأجل افتقاره إليه و جلوسه عليه بل لأجل التعظيم والتشريف ، و إنّما نفى أنّ العرش هوالله مع أنّ المعارض لم يدّع ذلك حسماً لمادّة النزاع بالكلّيّة (ثمّ اضاف الحمل إلى غيره) اضاف إمّا بكسر الهمزة على أنّه مصدر مبتدء مضاف بحذف التاء لقيام المضاف إليه مقامها مع ثقل الاضافة كما في إقام الصلاة أو بفتحها على أنّه فعل فقوله (خلق من خلقه) على الأوّل مرفوع على أنّه خبر والخلق بمعنى التقدير يعني إضافة حمل العرش إلى غيره تقدير من تقديراته و على الثاني مجرور على أنّه بدل لغيره

(١) قوله « و عرش فيه كل شيء» والحاصل أن للعرش معنيين الاول العلم و القدرة والثاني عرش فيه كل شيء وقوله « كل شيء» اما أن يعني به كل شيء جسماني فينطبق على محدد الجهات أعنى الجسم المحيط بالكل وقد بين كون الابعاد محدودة ومر في المجلد الثالث . و اما أن يعني به كل موجود جسماني او مجرد فيشمل عامة الممكنات و ينطبق على الوجود الساري و هو بعينه العلم والقدرة باعتبار وقد سبق في كلام الشارح تفسير الصدوق رحمه الله للعرش، و ان حملنا العرش على محدد الجهات لايجب كون حملته أجساماً مادية بل يصح نسبة حمله الى الملائكة ايضاً فانهم يحملون الاجسام بالحفظ والامساك والتدبير ووساطة العلية. (ش)

والخلق بمعنى المخلوق يعني أضاف حمله إلى غيره الّذي هو مخلوق من مخلوقاته (لأنّه استعبد خلقه بحمل عرشه وهم حملة علمه) ضمير الجمع يعود إلى خلقه لأنّه جنس يصدق على الكثير يعني أنّ المراد بالعرش العلم وهم حملة علمه أحاطوا بإذن الله تعالى علماً بما في السماوات والأرض وما بينهما وبكلّ شيء يليق به سبحانه (و خلقاً يسبّحون حول عرشه) خلقاً عطف على خلقه يعني استعبد خلقاً بأن يسبّحوا حول عرشه كما قال « الّذين يحملون العرش و من حوله يسبّحون بحمد ربّهم» و قال «وترى الملائكة حافّين من حول العرش يسبّحون بحمد ربّهم» أي يذكرون الله بمجامع الثناء من صفات الكمال و نعوت الجلال (وهم يعملون بعلمه) ضمير الجمع يعود إلى خلقه وخلقاً جميعاً أي حملة العرش ومن حوله يعملون بمقتضى علمه ولا يخالفونه طرفة عين (و ملائكة يكتبون أعمال عباده)ملائكة بالنصب عطفاً على خلقاً أي استعبد ملائكة يكتبون أعمال عباده كلّها صغيرة كانت أو كانت كبيرة خيراً كان أو شرّاً ليكون شاهداً لهم و عليهم يوم القيمة (و استعبد أهل الأرض بالطواف حول بيته) كما استعبد خلقاً يسبّحون حول عرشه و إنّما ذكر الطواف وحده مع أنّ عليهم عبادات كثيرة لأنّ الطواف من أعظم العبادات الماليّة والبدنيّة جميعاً وفي هذا الكلام إشارة إلى أنّ تفويض حمل العرش إلى غيره لا يخرجه عن التصرّف في ملكه بل هو تدبير من تدبيراته و تقدير من تقديراته لأنّه تعالى خلق أنواعاً من الخلق واستعبد كلّ نوع بما يليق به من العبادة وهو حافظ رقيب عليهم يساوي نسبته إلى الجميع و نسبة الجميع إليه كما أشار إليه بقوله (والله على العرش) أي مستول عليه بالقدرة والحفظ (استوى كما قال) أي استوى على كلّ شيء بحيث لا يكون شيء من الاشياء أقرب إليه من شيء آخر كما قال «الرّحمن على العرش استوى » و قال ذلك في مواضع عديدة من القرآن الكريم (والعرش و من يحمله و من حول العرش) أي سواء في نسبتهم إليه سبحانه و نسبته إليهم بـالحفظ والمراقبة فقوله «والعرش» وما عطف عليه مبتدأ خبره محذوف و هو «سواء» بقرينة السابق واللاّحق و عطفه على الأرض بمعنى استعبدهم أيضاً محتمل (والله الحامل لهم) بالعلم والإحاطة (الحافظ

لهم) من المهالك والمعاطب والجهالة بالنصر والتوفيق والاعانة (الممسك) لهم عن الفناء والزّوال والرّجوع إلى ما يناسب طبيعة الإمكان من الفساد و البطلان (القائم على كلّ نفس) بالتدبير لأحوالها والحفظ لأعمالها والرّعاية لحركاتها و سكناتها والعلم بقصودها و نيّاتها (و فوق كلّ شيء و على كلّ شيء) فوقيّة عقليّة لاحسيّة و علواً على الاطلاق لا إضافيّاً و ذلك أنّ أعلى مراتب الكمال هو مرتبة العلّيّة ، و لمّا كانت تعالى شأنه مبدء كلّ شيء حسّي و عقلي و علّته الّتي لايتصوّر النقصان فيها بوجه لاجرم كانت مرتبته أعلى المراتب العقليّة مطلقاً، وله الفوق المطلق في الوجود العاري عن الاضافة إلى شيء دون شيء وعن إمكان أن يكون فوقه ما هو أعلى منه أو في مرتبته ما يساويه فهو المتفرّد بالفوقيّة المطلقة والعلوّ المطلق ولايلحقه غيره فيهما (ولايقال: محمول ولاأسفل قولاً مفرداً لايوصل بشيء) أي لايوصل ذلك القول بشيء يكون قرينة صارفة له عن المعنى المعروف إلى معنى صحيح له تعالى فقوله : « لايوصل » صفة مبيّنة لقوله « قولاً مفرداً » (فيفسد اللّفظ والمعنى) أمّا فساد اللّفظ فلأنّ هذا اللّفظ اسم نقص فالله بريء عن النقائص كلّها لايمدح به وأمّا فساد المعنى فلأنّ معنى هذا اللّفظ المجرّد عن القرينة يوجب مفعوليّته و تأثّره عن الغير و افتقاره إليه وكون الشيء أعلا منه، و كلّ ذلك فاسدٌ محال في حقّ الغني العالي على الاطلاق.

فان قلت: هل يجوز ذلك القول عند القرينة كما يشعر به التقييد المذكور أم لا؟ قلت: لا، لبقاء الفساد اللّفظي بحاله ففيه سوء أدب مع عدم ورود الاذن به، و هذا كما قالت طائفة من المبتدعة: هو جسم، وقالت طائفة اُخرى : هو صورة فلمّا أورد أهل الحقّ عليهم بأنّ هذا القول يوجب تماثله بخلقه وقد قال الله تعالى «ليس كمثله شيء» قالوا: جسم لا كسائر الاجسام و صورة لا كسائر الصور و بهذا القيد يزول التشابه والتماثل بينه و بين خلقه، وهذا كما تقولون: هو شيء لا كسائر الأشياء، و أجاب المانعون بأنّ لفظ الجسم والصورة يشعر بالتركيب والحدوث ، ففيه نقص لفظي لايليق بجناب الحقّ بخلاف الشيء فإنّه لايشعر بشيء منهما، وقد ورد الاذن به مطلقاً فكيف مقيّداً فالقياس قياس مع الفارق.

فان قلت: إذالم يجز ذلك القول عندالقرينة أيضاً فلم قيّدعليه السلام عدم جوازه بالإفراد و ما فائدة هذاالقيد؟ قلت: فائدته هي التنبيه على تحقّق الفساد فيه من وجهين ، والرّدّ على السائل وإبطال مذهبه فإنّه ذهب إلى جوازإطلاق المحمول عليه سبحانه مطلقاً كمايشعر به صريح كلامه لا الإشارة إلى جوازه عند القرينة هذا، ويحتمل أن يكون المراد أنّه لايقال محمول ولاأسفل قولاً واحداً لاخلاف فيه عندأهل الإيمان وحينئذقوله «لايوصل بشيء» استيناف كأنّهقيل: هل يوصل ذلك اللّفظ بشيء يكون قرينة لمعنى صحيح ؟ فقال: لايوصل بشيء يعني لايجوز إطلاقه عليه سبحانه معالقرينة أيضاً فحينئذ لايرد السؤال المذكور إلّا أنالتفريع ينافي هذا الاحتمال نظرإلى الظاهر وإن أمكن دفعه بأنّ التفريع متعلّق بالأوّل ويفهم منه عدمصحّة الثاني أيضاًلفساد اللّفظ.

(قالأبوقرّة) إنكاراًلماذكره عليه السلام تمسّكاً بالرّواية المزخرفة عندهم(فتكذّب) استفهام على سبيل الإنكار بحذفأداته (بالرّواية الّتي جاءت أنّالله إذاغضبإنّما يعرف غضبه، أنّ الملائكة الّذين يحملون العرش يجدون ثقله على كواهلهم) الكاهل كصاحب الخلف أومقدّم أعلى الظهر ممّا يلي العنق وهو الثلث الأعلى (فيخرّون سُجّداً فإذا ذهب الغضب خفّ) أي خفّالله وخفّ بخفّته العرش (و رجعوا إلى مواقفهم) زعم أنّ العرش جسم كالسرير ، وأنّالله تعالى جالس فيه، و أنّه يعرضه الغضب من جهة عصيان العبادفيوجب ثقله، و أنّه تعالى ينتقلمنالخفّة إلى الثقلومن الثقل إلى الخفّة (فقالأبوالحسنعليه السلام) تعريضاً بكذبتلكالرّواية للتصريح بفسادمضمونها(أخبرنيعنالله تبارك وتعالىمنذلعنإبليس إلى يومك هذاهو غضبان عليه فمتى رضي ؟) وخفّ و رجع الحملة إلى مواقفهم والاستفهام للإنكار (و هو في صفتك) الواو للحال أي والحال أنّه تعالى في وصفك إيّاه (لم يزل غضبان عليه وعلى أوليائه وعلى أتباعه) وغضبه سبب لثقله كمازعمت ووجودالسبب مستلزم لوجود المسبّب فيكون هو ثقيلاً دائماً (كيف تجترىء) (١) الاجتراء

(١) قوله «كيف تجترى أن تصف ربك» والظاهر أن أباقرة كان من المحدثين *

الإقدام على الشيء من غير مبالاة والاستفهام للتوبيخ (أن تصف ربك بالتغيير من حال إلى حال) مثل التغير من الخفة إلى الثقل ومن الثقل إلى الخفة (و أنه يجري عليه مايجري على المخلوقين) من الغضب والثقل والحركة التابعة لهما (سبحانه وتعالى لم يزل مع الزائلين و لم يتغير مع المتغيرين و لم يتبدل مع المتبدلين) أي لم يتصف بالزوال والفناء ليكون مع الزائلين و من جنسهم و لا بالتغير من الكيفيات الجسمانية ليكون مع المتغيرين فيها ولا بالتبدل من الوصف اللائق به إلى آخر ليكون مع المتبدلين في الأوصاف بل هو باق لايطرء عليه الزوال والفناء، وثابت لايعرضه التغير والفناء، وحق لايتصف بالتبدل والرجاء فمع في المواضع الثلاثة مع مدخولها في محل النصب على أنه حال عن الفاعل و قيد للمنفي ، ثم أشار إلى أن كونه على العرش عبارة عن جريان قدرته عليه ونفاذ تدبيره فيه وإلى أنه لايحتاج في نفاذ حكمه إلى الغضب بالمعنى المعروف ومايتبعه من الثقل والتغير والحركة لأن ذلك من صفات الناقصين في القدرة والتدبير بقوله (ومن دونه في يده و تدبيره) (١) أي مقهورون في قدرته و تقديره و مغلوبون في

---

* الذين لا يراعون فى التمسك بالاحاديث المروية عدم مخالفتها للقرائن العقلية والنقلية اليقينية بل لايبالون بمخالفة القرآن أيضاً فنبهه «ع» على أن الرواية اذاكانت مخالفة للعقل الصريح لم يجز قبولها والتمسك بها وهذه كماترى تباين ماعلم ضرورة من القرآن أن الله تعالى غضب على ابليس ولن يرضى عنه قط فيلزم كون العرش ثقيلا دائماً لم يخف فى زمان اصلا، وأيضاً تخالف العقل الحاكم بأن محل الحوادث حادث وان واجب الوجود لا يتغير عن حال الى غيرها ولوكان أبوقرة من حشوية المتأخرين لتحكم بان العقل لاعبرة به فى مقابل أحاديث النبى«ص» وأن ملفقات العقول أوهام وشبهات لايعارض بها الوحى الثابت من المعصوم وأن ظاهر القرآن ليس بحجة لانا لانفهمه.(ش)

(١) قوله «ومن دونه فى يده و تدبيره» هذا مطلب مستقل بنفسه ويمكن أن يجعل دليلا على عدم تطرق التغير الى ذاته تعالى وذلك لانه تعالى كامل مطلقاً ولايجوز فقده لصفات الكمال فى حال والتغير ان كان من نقص الى كمال دل على النقص السابق وان كان من كمال الى نقص دل على النقص اللاحق، ولا يتحقق التغير الا بفقدان شيء حاصل أو وجدان شيء *

إرادته و تدبيره ، و تصرّفه فيهم جار على حسب الحكمة ، وأمره فيهم ماض على

* غير حاصل ، و اذا كان كل شيء في يده و تدبيره لم يتصور تأثره و انفعاله عن شيء أبداً.

و أما كون كل شيء في يده و تدبيره فلان الممكن وجوده زائد عليه و يحتمل الوجود والعدم و لذلك لانحكم بوجود ماهية نتصورها الا بدليل، فاذا قيل لك أن في الموضع الفلاني جسماً عظيماً أو صغيراً لاتصدق به من غير دليل ولو كان الوجود غير زائد عليه لم تشك فيه و معذلك فقد أقاموا الدليل على كون الجسم مركباً من الهيولى والصورة و أن الصورة محتاجة الى الهيولى والهيولى محتاجه الى الصورة فالجسم متعلق الوجود بأجزائه لكونه مركباً و كل واحد من أجزائه محتاج الى الاخر فلايتعقل وجود الجسم الا بان يكون موجود مفارق من الملائكة أو العقول هو علة لوجود الهيولى و الصورة ولتركيب الجسم و تأليفه منهما و تعلق الجسم بذلك الموجود المفارق نظير تعلق النور بالسراج لايتعقل له وجود مع فرض عدم ذلك المفارق كما لايتصور مع عدم الهيولى والصورة والمفارق يقيم الهيولى بالصورة والصورة في يده و تدبيره كما ان الهيولى في يده وتدبيره، وأما قدماء الطبيعيين والماديين المنكرون لوجود المبدء الاول فقد التزموا بعدم وجود الهيولى والصورة و بأن هذه الاجسام التى نراها ليست ذات اتصال بل هى مركبات اعتبارية يتراءى في النظر من اجتماع ذرات صغيرة لايتجزى و عليهذا فلايعقل تعلقها بعلة مفارقة أما الذرات الصغار فكانت عندهم قديمة ذاتاً وغير مخلوقة وأما الجسم المركب منها فشيء اعتبارى كالحجر الموضوع بجنب الانسان واذا لم يكن الجسم باتصاله موجوداً حقيقياً فلايبحث عن تركبه و لذلك يصعب على الموحدين والالهيين اثبات المبدء الاول لهم فالقول بالجزء الذى لايتجزى من شعار الملاحدة و لوازم مذهبهم وان أخذه بعض المتكلمين منهم لغفلتهم عن اللوازم الفاسدة التى يلزمهم و زعموا ان القول بالجزء لاينافي اثبات المبدء الاعلى والحق أنه ينافي تصور تعلق الاجسام بفاعل و لذلك لايتعقلون فنائها أما أهل عصرنا فأكثرهم على أن الجسم وهيئته الاتصالية شيء يتمثل في الحس المشترك من الحركة السريعة لقوى ذات وضع غير جسمانية كما يتمثل الدائرة النارية من حركة الشعلة الجوالة والسطح المستوى من حركة خشبة سريعة و يسمون القوى المتحركة الكترون و نوترون و عليه فيسهل أيضاً تصور التعلق والمعلولية للاجسام و تطرق الفناء اليها اذ لاريب أن هذه القوى نظير الكهربائية والنور والحرارة تفنى و ليس الجسم الا مظهراً لحركة هذه *

وفق المصلحة فان شاء عذّبهم و ليس له دافع و إن شاء غفرلهم و ليس له مانع و وذلك معنى غضبه ورحمته (و كلّهم إليه محتاج) لاستناد جميع الآثار إليه إذ كلّ أثر فهو عن مؤثره والكلّ منته في سلسلة الحاجة إليه، و إفراد الخبر باعتبار لفظ الكلّ (و هو غنيّ عمّن سواه) كما قال : « يا أيّها الناس أنتم الفقراء إلى الله و الله هو الغنيّ الحميد» . وفي كتاب الاحتجاج «قال صفوان فتحيّر أبوقرّة ولم يحر جواباً حتّى قام وخرج».

((الاصل))

٣ـ « محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان ، عن حمّاد بن عيسى ، عن » « ربعيّ بن عبدالله، عن الفضيل بن يسار قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن قول الله » « جلّ و عزّ : « وسع كرسيّه السموات و الأرض » فقال : يا فضيل كلّ شيء » « في الكرسيّ السماوات والأرض و كلّ شيء في الكرسيّ ».

((الشرح))

(محمّد بن إسماعيل ، عن الفضل بن شاذان، عن حمّاد بن عيسى، عن ربعيّ بن عبدالله ، عن الفضيل بن يسار قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن قول الله تعالى «وسع كرسيّه السموات والأرض») يعني سألت عن المراد منه (فقال : يا فضيل كلّ شيء في الكرسيّ) والكرسيّ محيط به (السماوات والأرض و كلّ شيء في الكرسيّ) السماوات وما عطف عليها مبتدء و قوله « في الكرسيّ » خبره ، و هذه الجملة بيان أو تأكيد لقوله « كلّ شيء في الكرسيّ ويفهم منه أنّ العرش أيضاً في الكرسيّ وهذا ينافي الرّوايات الدّالّة على أنّ العرش أعظم من الكرسيّ و قد ذكرنا

* القوى يفنى بفنائها و يتعلق بالمبدء بتعلق القوى به تعالى. (ش)

بعضها آنفاً ، والجواب أنّ الكرسيّ هنا تصوير لعظمته (١) تعالى و تخييل لهـا بتمثيل حسّي، أوالمراد به علمه المحيط بجميع الأشياء أوملكه وسلطنته، والعرش بمعنى الجسم المحيط داخل في الكرسي بهذه المعاني و ليس المراد بـه فلك البروج كما زعم ، على أنّه لوكان هذا لأمكن أن يقال المراد بالسماوات السبع و بكلّ شيء كلّ شيء فيها، فلا منافاة.

((الاصل))

٤- « محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى ، عن الحجّال ، عن ثعلبة » « [بن ميمون] عن زرارة بن أعين قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن قول الله جلّ و » « عزّ: « وسع كرسيّه السماوات والأرض» السماوات والأرض و سعن الكرسيّ » « أم الكرسيّ وسع السماوات والأرض؟ فقال: بل الكرسيّ وسع السماوات والأرض » « والعرش و كلّ شيء وسع الكرسيّ » .

((الشرح))

(محمّد بن يحيى ، عن أحمدبن محمّد بن عيسى ، عن الحجّال ، عن ثعلبة ، عن زرارة بن أعين قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن قول الله تعالى: «وسع كرسيّه السموات

---

(١) قوله « والجواب أن الكرسى هنا تصوير لعظمته » و حاصل الجواب ان العرش والكرسى لوكانا كلاهما جسمين نافى كون كل واحد منهما اعظم من الاخر و اما لو لم يكونا كذلك جاز نسبة الاعظمية الى كل منهما باعتبار . و قال صدر المتالهين كون العرش فى الكرسى لاينافى كون الكرسى فى العرش لان أحد الكونين بنحو والاخر بنحوآخر فكون الكرسى فى العرش كون عقلى اجمالى على وجه اعلى و اشرف من كونه فى نفسه وكون العرش فى الكرسى كون بصورة نفسانية تفصيلية انتهى . أقول تارة يقال الانسان اعظم من الافلاك و الكواكب اى بعقله و اخرى ان الافلاك اعظم منه اى بجسمه فان كان الكرسى علما و العرش جسما كان الكرسى أعظم و ان كانا كلاهما علما فمراتب العلم مختلفة. (ش)

والأرض» السماوت والأرض وسعن الكرسيّ أم الكرسيُّ وسع السماوت والأرض؟ فقال: بل الكرسيُّ وسع السماوات والأرض) سأل زرارة عن ذلك لعدم علمه بأنّ كرسيّه مرفوع على الفاعليّة بناء على أنّ القرآن الّذي رآه لم يكن معرباً أو سأل عنه مع علمه بذلك طلباً لتصحيح رفعه في الواقع وميلاً لمعرفة كونه فاعلاً في نفس الأمر إذ الاعراب لم يكن في عهد النبيّ صلى الله عليه وآله و إنّما نشأ بعده فلعلّهم أخطأوا في رفعه. فأزال عليه السلام شبهته بأنّ رفعه صحيح و أنّه فاعل في نفس الأمر. و بما ذكرنا لاحاجة إلى ما قيل من أن سؤاله على قراءة إسماعيل « وسع كرسيّه» بضمّ الواو و سكون السين من باب إضافة المصدر فكأنّه قال: إضافته إلى الفاعل أو إلى المفعول و إلّا فزرارة أرفع شأناً (١) و أجلّ قدراً من أن يسأل عن معنى الآية الكريمة على تقدير رفع كرسيّه على الفاعليّة وقد نقل هذا التوجيه أيضاً عن الشيخ العارف بهاء الملّة والدّين قال: إنّي لما قرأت هذا الخبر على والدي ـ قدّس الله روحه ـ سألته أنّ زرارة مع علوّ شأنه وعلمه بمسائل النحو كيف يجوز عليه مثل هذا السؤال الّذي لايخفى على آحاد الطلبة إذ القرّاء اتّفقوا على رفع كرسيّه و نصب السموات والأرض و حينئذ لامجال لهذا السؤال فأجاب رحمه الله أنّ بناء السؤال على قراءة «وسع» بضمّ الواو وسكون السين مصدراً مضافاً وعلى هذا يتّجه السؤال و إنّي تصفّحت كتب التجويد فما ظفرت على هذه القراءة إلّا في هذه الأيّام رأيت كتاباً في هذا العلم مكتوباً بخط الكوفي هذه القراءة و كان نسخة الأصل (والعرش و كلّ شيء وسع الكرسيّ) الظاهر أنّ العرش منصوب عطفاً على السموات و كلّ شيء مرفوع على الابتداء و الجملة الفعليّة بعده خبره بحذف العائد المفعول أي كلّ

---

(١) قوله « فزرارة أرفع شأنا » لعل زرارة اشتبه الامر عليه من جهة المعنى لامن جهة دلالة اللفظ فسأل الامام «ع» عما يرفع شبهته. بيانه أنه لما نظر فى الاية و فهم منها أن الكرسى أعظم من السماوات والارض و كان فى نظره أن الكرسى بعض أجزاء العالم ولايمكن ان يكون الجزء اعظم من الكل ولم يهتد لوجه التخلص عن الشبهة سأل الامام «ع» عن ذلك وان ظاهر القرآن يدل على أعظمية الكرسى فكيف يكون ذلك مع أن الكرسى يجب أن يكون أصغر . (ش)

شيء وسعه الكرسيّ والسؤال بالمنافـاة يجاب بمثلما مرّ. و أمّا رفع العـرش بالابتداء و نصب الكرسيّ بالمفعوليّة و عطف « كلّ شيء» على الكرسيّ وجعـل الجملة الفعليّة خبراً فبعيدٌ جدّاً مع امتناع تقديم المعطوف على المعطوف عليه إلاّ في ضرورة الشعر كما بيّن في علم العربيّة ، و كذا رفع العرش بالابتداء و عطف كلّ شيء بحذف العائد إليه و نصب الكرسيّ ، و جعل الجملة خبراً يعني العرش و كلّ شيء منه مثل الأجزاء والدّوائر الموهومة وسع الكرسيّ كما قيل بعيد أيضاً مع أنّ السؤال لم يتعلّق بالعرش و شموله.

((الاصل))

٥ـ « محمّد بن يحيى ، عن أحمد بن محمّد ، عن الحسين بن سعيد ، عن فضالة » « ابن أيّوب ، عن عبدالله بن بكير، عن زرارة بن أعين قال : سألت أبـا عبدالله » « عليه السلام عن قول الله عزّ و جلّ : « وسع كرسيّه السموات و الأرض » السماوات » « و الارض وسعن الكرسيّ أو الكرسيّ و سع السماوات و الأرض ؟ فقال : إنّ » « كلّ شيء في الكرسيّ ».

((الشرح))

(محمّد بن يحيى ، عن أحمد بن محمّد ، عن الحسين بن سعيد ، عن فضالة بـن أيّوب ، عن عبدالله بن بكير ، عن زرارة بن أعين قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى «وسع كرسيّه السموات والأرض» السماوات والأرض و سعن الكرسيّ أو الكرسيّ وسع السماوات والأرض؟ فقال: إنّ كلّ شيء في الكرسيّ (١)) العموم باق

(١) قوله « فقال ان كل شيء في الكرسي » في كلام الامام «ع» في الرواية السابقة زيادة على ما في هذه الرواية و كلاهما نقل زرارة و يختلف الراوي عنه ففي الاولى ثعلبة و في الثانية عبد الله بن بكير وقلنا سابقاً في المجلد الثاني أن مثل هذا الاختلاف غير عزيز في الروايات. (ش)

بحاله لما عرفت.

((الاصل))

٦ـ « محمّد [بن يحيى] ، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن أحمد بن محمّد بن أبي »
« نصر، عن محمّد بن الفضيل، عن أبي حمزة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : حملة العرش »
« ـ والعرش العلم ـ ثمانية: أربعة منّا وأربعة ممّن شاءالله».

((الشرح))

(محمّد؛ عن أحمد بن محمّد بن عيسى ، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر ، عن محمّد بن الفضيل، عن أبي حمزة،عن أبي عبدالله عليه السلام قال : حملة العرش والعرش العلم(١)

---

(١) قوله «حملة العرش والعرش العلم» روى فى حملة العرش فى تفسير قوله تعالى «و يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية» أقوال وورد ذكر الحملة فى نهج البلاغة وفى الصحيفة السجادية «ع» و أنهم ملائكة بالصفات المذكورة فيها، و عن الحسن الله اعلم كم هم أثمانية أم ثمانية آلاف ، و عن الضحاك ثمانية صفوف لايعلم عددهم الاالله، وروى أن بعضهم علـى صورة الانسان و بعضهم على صورة الاسد، و بعضهم على صورة الثور، و بعضهم على صـورة النسر وقد مر. و فى رواية أرجلهم فى تخوم الارض السابعة والعرش فوق رؤوسهم و هم مطرقون مسبحون، و روى ثمانية املاك على صورة أوعال ما بين اظلافها الى ركبتها مسيرة سبعين عاماً.

وهذه الروايات تدل على تجردهم من المادة الجسمانية و يتشكلون بالتمثيل كما قال الله تعالى «فتمثل لها بشراً سوياً» ولاريب أن المجرد يمكن أن يتمثل أى يتشكل بأشكال مختلفة ولولم نقل بتجردهم لم نقدر على تفسير هذه الروايات و الجمع بينها ولو كانوا أجسامـاً كأجسا منا لم يتعقل كون أرجلهم فى تخوم الارض الا بالخرق أو مداخلة جسمهم فى سائر الاجسام وأن يكون فى تركيب كل جسم سوى العناصر جزء من عنصر الملائكة ولايبعد أن يلتزم بذلك أهل الظاهر لكن المتعمق البصير اذا نظر بنظر الدراية فى الروايات التى وردت فى حال الملائكة علم أن صفاتهم و حالاتهم لاتجتمع مع كونهم أجساماً مادية فهـم من *

ثمانية أربعة منّا) محمّد و عليٌّ والحسن والحسين صلوات‌الله عليهم أجمعين (وأربعة ممّن شاءالله) من السابقين وهم نوح‌و إبراهيم و موسى و عيسى على نبيّناوآله و عليهم الصلاة والسلام ، هذا التفسير ممّا جاءت به الرّوايات و صرّح به بعض الأصحاب ، و قيل : المراد بالأربعة الاولى محمّد و عليٌّ والحسن و الحسين أو عليٌّ وفاطمة والحسن‌والحسين صلوات‌الله عليهم‌أجمعين، وبالأربعة‌الثانية‌سلمان والمقداد وعمّار‌بن ياسر وأبوذر ـ رضي‌الله عنهم ـ هذا كلامه ولم يذكر مستنداً لذلك .

((الاصل))

٧ـ «محمّد بن الحسن ، عن‌سهل بن زياد ، عن ابن محبوب ، عن‌عبدالرّحمن» « ابن كثير ، عن داود الرقّي قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن قول الله عزّوجلّ»

---

* الجواهر المجردة قطعاً أصلا وان تمثلوا فى صورةالاجسام، والجوهر المجرد بالتقسيم الحاصر بين النفى والاثبات اماعقل أو نفس اذلايخلو اماان يكون له تعلق بجسم بوجه ما أولا ولاواسطة و لذلك فهم‌العقول أوالنفوس وان تابيت عن‌التسمية فماشئت‌فسمه‌ولكن‌المعنى ماذكر، و أما من قال: انهم المثل النورية المعلقة‌لكل نوع فيرجع الى تجردهم أيضاً ومن قال انهم أربعة من‌الائمة المعصومين‌عليهم‌السلام فلانهم مظاهر‌العقول‌المجردة فى عالمنا هذا ويجرى حكم المظهر على الظاهر و بالعكس تقول للمصحف هذاكلام الله تعالى و للصورة المنقوشة هذاأبى ؛ وفى عدد الاربعة سر لانعلمه و فى تكريرها فى القيمة سرآخر والذى لانشك فيه أن‌كل شيء فى عالمنا الجسمانى ظل لما فى‌ذلك العالم و الغالب على أشكال المصنوعات المربع المطلق أوالمستطيل فكان بين نظم الصنع والتربيع مناسبة و ارتباطاً وهذا التربيع ظل لتربيع أركان‌العرش و حملته والملائكة المقربون أربعة والقوى العملية فى الانسان أربع و للقوى النظرية أربع مراتب ، و الاخلاط عند الاطباء أربعة والاركان كذلك و فصول السنة أربعة الا فى خط الاستواء فثمانية وألوان أنوار العرش أربعة كمامر.

فان قيل هل يمكن أن ينسب حمل العرش على أنه جسم الى الملائكة؟ قلنا لايجب أن يكون حامل العرش الجسمانى موجوداً جسمانياً مادياً بل يمكن نسبة حمل الجسم الى المجرد . (ش)

« « و كان عرشه على الماء » فقال: ما يقولون ؟ قلت: يقولون : إنّ العرش كان »
« على الماء و الربّ فوقه : فقال : كذبوا ، من زعم هذا فقد صيّر الله محمولاً و »
« وصفه بصفة المخلوق ولزمه أنّ الشيء الذي يحمله أقوى منه، قلت: بيّن لي »
« جُعلت فداك ، فقال : إنّ الله حمّل دينه وعلمه الماء قبل أن يكون أرضٌ أو »
« سماء أو جنٌّ أو أنسٌ أو شمسٌ أو قمرٌ ، فلمّا أرادالله أن يخلق الخلق نثرهم »
« بين يديه فقال لهم : من ربّكم ؟فأوّل من نطق ، رسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين »
« عليه السلام والأئمّة صلوات الله عليهم فقالوا : أنت ربّنا، فحمّلهم العلم والدّين ،ثمّ »
« قال للملائكة : هؤلاء حملة ديني و علمي و اُمنائي في خلقي وهم المسؤولون، »
« ثمّ قال لبني آدم: أقرّوا لله بالرّبوبيّة ولهؤلاء النفر بالولاية والطاعة، فقالوا: »
« نعم ربّنا أقررنا، فقال الله للملائكة: اشهدوا ، فقالت الملائكة: شهدنا على أن لا »
« يقولوا غداً : إنّا كنّا عن هذا غافلين أو يقولوا : إنّما أشرك آباؤنا من قبل و »
« كنّا ذرّيّة من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون . يا داود ، ولايتنا مؤكّدة »
« عليهم في الميثاق ».

((الشرح))

(محمّد بن الحسن ، عن سهل بن زياد ، عن ابن محبوب ، عن عبدالرّحمن بن كثير ، عن داود الرقي قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله تعالى « و كان عرشه على الماء » (١) فقال : ما يقولون؟ قلت : يقولون : إنّ العرش كان على

(١) قوله «كان عرشه على الماء» نقل صدرالمتألهين عن بعض العلماء تشبيهاً بديعاً حاصله أن أعظم المخلوقات مهابة و جلالة المكان والزمان اما المكان فهوالفضاء الذى لا غاية له وأما الزمان فهوالامتداد الخارج من قعر ظلمات عالم الازل فى ظلمات عالم الابد فالاول والاخر صفة الزمان والظاهر والباطن صفة المكان فالحق سبحانه وسع المكان ظاهراً و باطناً ووسع الزمان أولا وآخراً واذا كان المدبر للزمان والمكان هوالله سبحانه كان منزهاً عن المكان والزمان، اذا عرفت هذا فنقول الحق سبحانه له عرش وله كرسى فعقد الزمان بالعرش فقال وكان عرشه على الماء لان جرى الزمان يشبه جرى الماء وعقد المكان*

الماء) أي على متن الماء قبل الأرض والسماء ، و قيل : معناه أنّه كان فوق الماء محاذياً له لم يكن بينهما حائل لأنّه كان موضوعاً على متنه ، و استدلّوا بذلك على أنّ الماء أوّل حادث من أجرام هذا العالم و قيل: كان الرّيح أوّل حادث و كان الماء على متنه ، أقول: ماقالوا من أنّ الماء أوّل حادث دلّ عليه مارواه المصنّف في كتاب الروضة باسناده عن أبي جعفر عليه السلام في حديث طويل قال : « و لكنّه يعني الله تعالى كان إذ لاشيء غيره و خلق الشيء الّذي جميع الأشياء منه و هو الماء الّذي خلق الأشياء منه فجعل نسب كلّ شيء إلى الماء و لم يجعل للماء نسباً يضاف إليه ، و خلق الرّيح من الماء» و هذا كما ترى دلّ أيضاً على بطلان قول من قال: الرّيح أوّل حادث قبل الماء (و الرّبّ فوقه) كما أنّ الملك فوق عرشه ، أقول : هذا مذهب طائفة من العامّة و أمّا أكثرهم فقد حملوا العرش على المعنى المعروف و لكن نزّهوه تعالى عن أن يكون فوقه جالساً عليه مفتقراً إليه و قالوا : إنّما إضافته إليه كإضافة البيت و نحوه إليه (فقال كذبوا) على الله حيث فسّروا كلامه بآرائهم و حملوه على خلاف ما أراد منه ، ثمّ بيّن كذبهم بقوله (من زعم هذا فقد صيّر الله محمولاً) يحمله عرشه (و وصفه بصفة المخلوق) المفتقر إلى محلّ يعتمد عليه (و لزمه أنّ الشيء الّذي يحمله أقوى منه) وإنّما

---

* بالكرسى لان مكانه أعلى الامكنة وأوسعها والعرش لامكان له فالعلو صفة الكرسى والعظمة صفة العرش انتهى. وفى تفسير المنار تأويل الماء بالمادة السائلة التى يعتقد أهل عصرنا أن تكون الكواكب والشموس والارض كان منها باعتقادهم وهى مسماة عندهم بالسديم ومعنى كون عرشه على الماء أن تدبيره و ملكه يجرى على الاشياء و كلامه مبنى على أن الفضاء غيرمتناه ولايتصور احاطة جسم واحد بكل مافى العالم وقدذكرنا الادلة على التناهى سواء قلنا بالهيئة الجديدة أو القديمة وقلنا ان الحكم بعدم تناهى الفضاء من غيرأن نحس به أويدل عليه دليل اما تخرص على الغيب أوحكم بكون المكان واجب الوجود ذاتاً غير مخلوق و أقرب من هذاالتأويل تشبيه الوجود المنبسط السارى و هو الاضافة الاشراقية بين المبدء والممكنات بالماء ولعله ألصق بكلام الامام (ع) أيضاً. (ش)

غيّر الأسلوب وقال: لزمه، لأنّ ذلك ليس مذهبه و إنّما لزمه من حيث لايعلم لأنّه إذا اعتقد أنّه محمول لزمه بالضرورة أن يكون حامله أقوى منه (قلت بيّن لي) ما هو المقصود من الآية (جعلت فداك فقال: إنّ الله حمّل دينه و علمه الماء) أي حمّل الماء عبادته و طاعته أوسلطانه ومعرفته و علمه بحقايق الأشياء وخواصّها و آثارها و كمّيّاتها و مقاديرها و كلّياتها و جزئيّاتها على ماهي عليه في نفس الأمر (قبل أن يكون أرض أو سماء أو جنّ أو أنس أو شمس أو قمر) لايبعدأن يقال: تحميل ذلك على الماء باعتبار أنّ فيه جزءاً ماديّاً لمحمد و آله الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين ، و قال بعض المحقّقين : المراد بالماء هنا العقل القدسي (١) الّذي هوحامل عرش المعرفة (فلمّاأراد أن يخلق الخلق) لعلّ المراد بالخلق ذوو العقول الدرّاكة مثل الملائكة والجنّ والإنس و حمله على العموم بحيث يشمل الناطق والصامت والمتحرّك و الجامد أيضاً محتمل إذ كلّ صامت و جامد بحسب الظاهر فهو ناطق بحسب الباطن بلسان الحال بل بلسان المقال كما يرشد إليه قوله تعالى « وإن من شيء إلّا يسبّح بحمده » و قوله تعالى «أنطقنا الله الّذي أنطق كلّ شيء » ويرشد إليه أيضاً نطق الكعبة و النملة والحصى وغير ذلك (نثرهم بين يديه) وذلك بأن قبض قبضة من تراب خلق منها آدم عليه السلام فصبّ عليها الماء العذب الفرات و نظر إليها بعين الرّحمة أربعين صباحاً ثمّ صبّ عليها الماءالمالح الأجاج و نظر إليها بعين الغضب وقد سبقت رحمته غضبه فتركها أربعين صباحاً فلمّا اختمرت الطينة أخذها فعركها عركاً شديداً فخرجوا كالذّرّ من يمينه و شماله على صور و مثال وتحرّكوا بين يديه على هيئة شبح و ظلال فأخذ منهم الميثاق ثمّ قال: كونوا طيناً فصاروا طيناً كما كانوا ، ثمّ خلق منه آدم و من ثمّ يخرج منه أصحاب اليمين وأصحاب الشمال. وقيل : المراد بنثرهم نثرماهيّاتهم وحقايقهم وإنّيّاتهم بين يدي علمه و نطقهم بعد السؤال الرّاجع إلى مجرّد نفاذ القدرة و

---

(١) قوله «العقل القدسى » لان نسبة العبادة والعلم الى الماء المعروف تكلف لايتسق مع ألفاظ الحديث. (ش)

جريان الإرادة نطقهم بألسنة قابليّات جواهرها و استعداد ذواتها (فقال لهم من ربّكم فأوّل من نطق (١) رسول‌الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام والأئمة عليهم السلام فقالوا أنت ربّنا) فهم السابقون الأوّلون في الإيمان بالله. وقد سئل صلى الله عليه وآله بأيّ شيء سبقت الأنبياء و أنت بعثت آخرهم و خاتمهم ؟ فقال : إنّي كنت أوّل من آمن بربّي وأوّل من أجاب حيث أخذ الله ميثاق النبيّين وأشهدهم على أنفسهم ألست بربّكم فكنت أوّل من قال بلى فسبقتهم بالإقرار بالله عزّ وجلّ. والنطق محمول على الحقيقة على ما قلنا و على الاستعداد الفطريّ بلسان طباع الإمكان الذّاتي على ماقيل. و قال القاضي في تفسير قوله تعالى « وإذ أخذ ربّك من بني آدم من ظهورهم ذرّيّاتهم و أشهدهم على أنفسهم ألست بربّكم » :إنّه أخرج من أصلابهم نسلهم على ما يتوالدون قرناً بعدقرن و نصب لهم دلائل ربوبيّته و ركّب في عقولهم ما يدعوهم إلى الإقرار بها حتّى صاروا بمنزلة من قيل لهم : «ألست بربّكم قالوا بلى فنزل تمكينهم من العلم و تمكّنهم منه منزلة الإشهاد و الاعتراف على طريقة التمثيل و على هذين القولين لم يكن هناك سؤال وجواب في الحقيقة والله أعلم . (فحمّلهم العلم والدّين) إمّا بانتقالهما من الماء إليهم أوبطريق تحميل المثل من غير انتقال و الله أعلم (ثمّ قال للملائكة: هؤلاء حملة ديني و علمي و اُمنائي في خلقي) لايزيدون ولاينقصون ولايفترون فيما يؤمرون و يحفظون نظام الخلايق و كمالهم و ما به يتمّ أمر معاشهم و معادهم ، والغرض من هذا القول هو الإعلام بعلوّ منزلتهم والحثّ على تعظيمهم وتكريمهم والثناء عليهم (وهم المسؤولون) يوم القيمة عن أداء الأمانة و حفظها و طاعة الخلق وعصيانهم فيشهدون لهم وعليهم على وفق ما علموا و شاهدوا منهم (ثمّ قال) الظاهر بلا واسطة (لبني آدم أقرّوا لله بالرّبوبيّة و لهؤلاء النفر بالولاية و الطاعة) جمع بين الإقرارين للتنبيه على أنّ بينهما تلازماً و أنّ أحدهمالاينفع بدون الآخر (فقالوا نعم ربّنا أقررنا) الظاهر أنّهم قالوا ذلك بلسان المقال لابمجرّد لسان الحال أجمعين، فيفيد عموم الإقرار

(١) قوله «فاول من نطق» سيأتى شرح عالم الذر والطينة فى محله انشاء الله، (ش)

ووجوده في جميع الخلق و هذا ينافي ما يجيء في باب طينة المؤمن والكافر عن أبي جعفر عليه السلام «أنّ الله تعالى دعاهم عند أخذ الميثاق إلى الإقرار بالنبيين فأقرّ بعضهم و أنكر بعضهم ثمّ دعاهم إلى ولايتنا فأقرّ بها لله من أحبّ و أنكرها من أبغض» وقوله: «و ما كانوا ليؤمنوا بما كذّبوا به من قبل» ثمّ قال أبو جعفر عليه السلام «كان التكذيب ثَمّ» ويمكن رفع المنافاة بحمل الإقرار هنا على التخصيص كما يقتضيه القاعدة الأصوليّة (فقال الله للملائكة اشهدوا) على إقرارهم و الإشهاد إنّما هو لإجراء الأمور الأخرويّة على ما يقتضيه الحكمة الالهيّة في الأمور الدّنيويّة من إثبات الحقّ بالشاهد و إلاّ فالله سبحانه كان شاهداً و كفى به شهيداً و إنّما أشهد الملائكة دون النبيّ والأئمّة عليهم السلام لأنّ الحق كان لهم فلابدّ لهم الشاهد من غيرهم (فقالت الملائكة شهدنا على أن لا يقولوا غداً) أي يوم القيمة عند مشاهدة سوء العاقبة و وخامة الإنكار (إنّا كنّا عن هذا غافلين) لم نسمعه ولم ينبّهنا به أحدٌ (أو يقولوا إنّما أشرك آباؤنا من قبل و كنّا ذرّيّة من بعدهم) فأتبعنا آثارهم واقتفينا أطوارهم وفي بعض النسخ «و كنّا ذرّيّة ضعفاء من بعدهم» (أفتهلكنا بما فعل المبطلون) أي بما فعل آباؤنا و أسّس كبراؤنا من قوانين الشرك و الضلال و أتبعناهم تقليداً للظّنّ بأنّهم كانوا على الحقّ وفيه قطع لعذرهم و ذمٌّ لتقليدهم فانّه تعالى شأنه إذا أخذ الميثاق منهم أوّلاً و أعطاهم العقل الفارق بين الحقّ و الباطل ثانياً ، و أرسل إليهم الرّسول ثالثاً ، و نصب لهم دلائل التوحيد رابعاً ، و ذكّرهم بالميثاق خامساً لم يبق لهم معذرة في الشرك تقليداً للآباء و الكبراء ولا حجّة في ترك التمسّك بذيل الهداة و الأمناء (يا داود ولايتنا مؤكّدة عليهم في الميثاق) حين بعثهم في الظلال و أخرجهم على هيئة الصور والمثال ثمّ نسيها من نسيها لتوغّله في ظلمة الطبائع البشريّة ، أو أنكرها من أنكرها لميله إلى الرّياسة الظاهرة الفانية فأنكر العهد المأخوذ عليهم باطناً والنصّ النبويّ المؤكّد له ظاهراً.

«((باب الروح))»

الغرض من هذا الباب هو بيان أنّ الرّوح ليس هوالله سبحانه كما زعمه طائفة من أهل الضلال .

((الاصل))

١ـ « عدّة من أصحابنا ، عن أحمدبن محمّدبن عيسى ، عن ابن أبي عمير ،عن» « ابن اُذينة ، عن الأحول قال: سألت أباعبدالله عليه‌السلام عن الرّوح الّتي فيآدم » « عليه‌السلام . قوله : « فاذا سوّيته و نفخت فيه من روحي » قال: هذه روح مخلوقةو » « الرّوح التي في عيسى مخلوقه ».

((الشرح))

(عدّة من أصحابنا ، عن أحمدبن محمّدبن عيسى ، عن ابن أبى عمير ، عن ابن اذينة ، عن الأحول قال : سألت أباعبدالله عليه‌السلام عن الرّوح الّتيفي آدمعليه‌السلام قوله) قوله مجرور بد لاً عن الرّوح أوعن آدم

(فاذا سوّيته) أيأكملت خلقته وعدّلت هيئته بحيث صارقابلاً لنفخ الرّوح فيه (و نفخت فيه من روحي) الرّوح بالضمّ يذكّر ويؤنّث ؛ والمطلوب من هذا السؤال (١) هو معرفة أنّ الرّوح قديم واجب كما زعم أو حادث غير واجب لا معرفة معنى الاضافة و النفخ فانّ المتضمّن لهما هُو الأحاديث الآتية، ولا معرفة أنّ مفهومه ماذا فانّه مسكوت عنه في هذاالباب ولا بأس أن نشير إليه إجمالاً

(١) قوله «والمطلوب من هذاالسؤال» ليس سؤال السائل عن الروح التى بها حياة الانسان والحيوان بل المقصود تفسير قوله تعالى «و نفخت فيه من روحى » فان المستفاد منه أن جزء منالله تعالى حل فى آدم نعوذبالله تعالى مع انه يستحيل عليه تعالى التجزى والحلول فأجاب (ع) بأن هذه روح مخلوقة بحكمته و مشيئته فى آدم لا أن شيئاً من الله تعالى انفصل منه ودخل فىآدم. (ش)

ليحصل ذلك زيادة بصيرة فنقول : المراد بالرّوح هنا ما يشير الانسان إليه بقوله أنا أعني النفس الناطقة المجرّدة المتعلّقة بالبدن (١) تعلّق التدبير والتصرّف والحياة عبارة عن هذا التعلّق والموت هو قطع هذا التعلّق مع بقائها في ذاتها كما صرّح به جمٌّ غفير من الخاصّة والعامّة ، والرّوح بهذا المعنى هو المعروف في القرآن والأحاديث. وقد تحيّر العقلاء في حقيقته و اعترف كثير منهم بالعجز عن معرفته حتّى قال بعض الأكابر: إنّ قوله أمير المؤمنين عليه السلام « من عرف نفسه فقد عـرف

---

(١) قوله « النفس الناطقة المجردة المتعلقة بالبدن» تصريح من الشارح ـ رحمه الله ـ بان نفس الانسان مجردة و المجرد فى اصطلاح الفلاسـفة الجوهر القائم بنفسـه غير قابل للابعاد الثلاثة وهو ليس فى مكان ولا له وضع ولا يشار اليه حساً وأكثر الناس لا يعترفون بوجود موجود هذه صفته اذ لا يؤثر الشيء غير الجسمانى فى حاستهم الجسمانية ، وأنكر العـلامـة المجلسى رحمه الله فى البحار تجرد النفس بل تجرد شيء غير واجب الوجود ولكن جماً غفيراً من الخاصة والعامة صرحوا بتجرد النفس، قال البيضاوى فى تفسير قوله تعالى « لاتحسبن الذين قتلوا آه» الاية تدل على أن الانسان غير الهيكل المحسوس بل هو جوهر مـدرك بذاته لا يفنى بخراب البدن ولا يتوقف عليه ادراكه و تألمه والتذاذه و قال فى تفسير قولـه تعالى « ولاتقولوا لمن يقتل فى سبيل الله آه» فى سورة البقرة : وفيها دلالة على أن الارواح جواهر قائمة بأنفسها مغايرة لما يحس به من البدن تبقى بعد الموت دراكة و عليه جمهور الصحابة والتابعين و به نطقت الايات والسنن انتهى. وعرفوا مذهب الصحابة والتابعين بأنهم كانوا يزورون أمواتهم ويستغفرون لهم ويهدون اليهم الثواب ويعبدون نيابة عنهم وكانوا يرون رسول الله يكلم الاموات فقد كلم أصحاب القليب و كلم سعد بن معاذ لما دفنه وقال رأيته فى قبـره يعانق الحور العين ومر على قبر سمع منه صوت صاحبه يعذب فى البقيع وغير ذلك وآمن به الصحابة من غير أن يروا ويسمعوا مارآه رسول الله (ص) وسمعه وعرفوا أن هذا نوع من الحياة غير الحياة الدنيوية التى يرى آثارها جميع الناس ولا يختص بالانبياء ولو كان الحياة بعد الموت بالروح البخارى الذى يتحلل بفساد البدن لم يتعقل له بقاء وأما من قال انه جسم لطيف مخالط للبدن و يدخل فيه ويخرج منه من غير أن يتحلل و يفسد ، فقوله بمعزل عن قابلية النقل و التكلم فيه لان الحيوان اذا سد مسامه و مخارقه يموت سريعاً مع أنه لا يمكن أن يخرج منه شيء . (ش)

ربّه » معناه أنّه كمالايمكن التوصل إلىمعرفة النفس أعني الرّوح كذلك لايمكن التوصّل إلى معرفة الرّب ، و قوله تعالى « و يسألونك عن الرّوح قل الرّوح من أمر ربّي و ما اوتيتم من العلم إلاّ قليلاً » (١) ممّا يعضد ذلك وحمل الرّوح هنا على ماهو مبدء للتأثيروالحركة والحياة سواء كان مجرّداً عن الكثافة الجسمانيّة أو منطبعاً في مادّة جسمانيّة ليشمل الأقسام الخمسة الّتي يجيء ذكرها في كتاب الحجّة أعني روح القدس الّذي به يعرفون الأشياء ، و روح الايمان الّذي به يخافون الله تعالى ، و روح القوّة الّذي به يقدرون على طاعة الله تعالى ، و روح الشهوة الّذي به اشتهوا طاعته و كرهوا معصيته ، و روح المدرج الّذي به يذهبون و يجيئون و إن كان محتملاً لكنّه بعيد جدًّا (قال : هذه روح مخلوقة والرّوح الّتي في عيسى مخلوقة) ولايتوهّم من إضافتها إليه سبحانه أنّها هو و أنّها قديمة لأنّ الاضافة للايجاد والتشريف و قد سمعت عن بعض الثقات مايناسب ذكره في هذا المقام و هو أنّ بعض النصارى حضر بلداً من بلاد الاسلام و حضر عنده جماعة من أهل العلم و كلّموه فقال لهم: اصبروا حتّى أشرب خمراً فلمّا شربها و ظهرفيه مبادي النشاط قال لهم : نبيّكم أشرف أم عيسى: فقالوا نبيّنا فقال : ماتقولون فيما نزل في كتابكم حيث سمّى عيسى روح الله و نبيّكم رسول الله و روح الله أشرف من رسول الله لأنّ المرسل أشرف من الرّسول فلمّا سمعوا ذلك سكتوا ولم يقولوا شيئاً بيد ماقال بعضهم هذه شبهة متوجّهة بحسب الظاهر ولم يعلموا أنّ إضافة الرّوح إليه سبحانه لايقتضي أن يكون الرّوح نفسه تعالى ولاجزءه ؛ لاوضعاً ولا عرفاً كما

---

(١) قوله « ما اوتيتم من العلم الاقليلا» لايدل على عدم علمهم بالروح أصلا أو على بطلان ما علموا بل على صحته و قلته بالنسبة الى مالايعلمون و انما يدل على صحة علمهم بمفادالاستثناء من النفى فانه اثبات يعنى اوتى الناس من قبل الله علم صحيح و لكنه قليل و أهم ماعرفناه من الروح تجرده و بقاؤه بعد فساد البدن و تألمه و تلذذه كاشد مايمكن ان يكون بعد فراق الدنيا فانه يتخلص للادراك والتالم والتلذذ من الادراك ولانعرف شيئاً من تفاصيل الحياة الاخرة الامن طريق الوحى. (ش)

يقال: هذا فرسي و هذا كتابي و هذا بيتي و أمثال‌ذلك ، غاية مافي الباب إفادتـها الاختصاص باعتبار أنّ خلقها و إيجادها ليس بتوسّط الأب ، لايقال : من كان بلا واسطة كان أشرف ممّن كان بواسطة لأنّ ذلك ممنوع إذ للشرافة أسباب وشرائط اُخر كما لا يخفي على اُولي الألباب .

((الاصل))

٢ـ « عدّة من‌أصحابنا، عن‌أحمدبن محمّدبن عيسى، عن‌الحجّال ، عن ثعلبة » « عن حمران قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن قول‌الله عزّوجلّ : « و روحٌ منه » » « قال : هي روح‌الله مخلوقةٌ خلقهاالله في آدم و عيسى » .

((الشرح))

(عدّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمّد بن عيسى ، عن الحجّال . عن ثعلبة ، عن‌حمران (١) قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن‌قول‌الله تعالى) في وصف عيسى عليه السلام

---

(١) قوله «حمران» بن أعين أخو زرارة كان من القراء و مشاهير النحاة ذكروه في رجال‌العربية ويناسب‌الحديث الذى رواه‌في‌معنى‌من‌فنه‌وصنعته. وغيرخفي‌على‌اهل اللغةأن أكثر المواد في‌العربية تستعمل فى معان متغايرة متباينة جدا لكنها مشتركة في‌شيء غالباً يحفظ به التناسب مثلا الكلام هوالقول واللفظ والكلم الجرح و يشتركان فى معنى‌التأثيرو الحكم القضاء بالعدل والحكمة العلم الصحيح المتقن وحكمة اللجام للدابة تمنعهامن‌الشرد والحكم بمعنى الرد والمنع والمحكم يقابل المتشابه والمحكم‌الشيخ المجرب وكلهاتشترك فى معنى الاتقان والاحراز و فى الحديث ذكر تناسب الروح والريح في معنى جامع يشتركان فيه وهو عدم الظهور بذاته، المعلوم باثاره فالريح لاترى بنفسها ولكن‌لهاآثار تعرف بها و كذلك الروح لايرى بنفسه ولكن‌يظهر باثره للفرق الظاهر بين الجمادوالحى فى‌آثارهما ولابد لظهورآثار الحياة من مبدء يعلم وجوده منها ولولم يكن‌فى‌بدن الاحياء شيء مسمى بالروح لم يكن حركة فى‌الحى ولم يفرق بين الحى والميت فى الهضم‌والامساك والدفع و التنفس غيرها . وليكن على ذكرمنك‌حتى‌يحين حينه (ش)

(وروح منه قال : هي روح الله مخلوقة خلقها في آدم وعيسى) على نبيّنا و آله وعليهما الصلوة والسلام لا بتوسّط أب وما يجري مجرى الأصل والمادّة كما هو المعروف في سائر الناس بل بمجرّد إمضاء الإرادة و نفخ فم القدرة و لذلك نسبها إليه ، و في كتاب إكمال الإكمال للآبي سمع بعض عظماء النصارى قارياً يقرء « وإنّما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله و كلمته ألقيها إلى مريم و روح منه » فقال هذا دين النصارى يعني هذا يدلّ على أنّه بعض منه ، فأجابه الحسن بن عليّ الواقد صاحب كتاب النظائر بأنّ الله تعالى إنّما أراد بروح منه أنّه من إيجاده و خلقه و أراد بالحصر تعريضاً بالنصارى فيما ادّعت النبوّة والتثليث وباليهود فيما قذفت به مريم عليها السلام وأنكرته من رسالته فأسلم النصرانيّ .

((الاصل))

٣- محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن خالد ، عن القاسم بن عروة ، عن عبدالحميد الطائي، عن محمّد بن مسلم قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ : «و نفخت فيه من روحي» كيف هذا النفخ؟ فقال: إنّ الرّوح متحرّك كالرّيح و إنّما سمّي روحاً لأنّه اشتقّ اسمه من الرّيح وإنّما أخرجه عن لفظة الرّيح لأنّ الأرواح مجانسة الرّيح وإنّما أضافه إلى نفسه لأنّه اصطفاه على سائر الأرواح، كما قال لبيت من البيوت: بيتي، و لرسول من الرّسل : خليلي، وأشباه ذلك، و كلّ ذلك مخلوق مصنوع محدث مربوب مدبّر ».

((الشرح))

(محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن خالد، عن القاسم بن عروة، عن عبدالحميد الطائي ، عن محمّد بن مسلم قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن قول الله تعالى «و نفخت فيه من روحي» كيف هذا النفخ) أي نفخ الرّوح والرّوح ليس بهواء قابلاً للحركة والنفخ وإنّما يتعلّق بهواء لأنّ صورته الحقيقيّة إخراج الهواء من فم

النافخ إلى المنفوخ فيه ليشتعل فيه النار مثلاً و إنّما حملنا السؤال على هذا الاعلى أنّه كيف نسب النفخ إليه سبحانه مع أنّه في حقّه ممتنع لدلالة الجواب عليه. و تحقيق نسبة النفخ إليه على أحد وجهين أحدهما أنّ النافخ جبرئيل عليه السلام أو ملك من الملائكة بأمره جلّ شأنه و إنّما نسب إليه اتّساعاً باعتبار أنّه الآمر وثانيهما أنّ النفخ على تقدير أن يكون النافخ هو الله سبحانه استعارة حسّيّة لأنّه لمّا امتنع تحقّق صورته الحقيقيّة وهي الإخراج المذكور فيه وجب صرفه إلى ما يشبهها بأن يقال: لمّا كان اشتعال نور النفس (١) في فتيلة البدن عن الجود الإلهى المعطي لكلّ قابل ما يستحقّه يشبه بحسب محاكاة خيالنا ما يشاهد من اشتعال النار في المحلّ القابل لها عن صورة النفخ فلاجرم حسن التجوّز والتعبير بالنفخ عن إفاضة الجود الإلهي النفس على البدن لمكان المشابهة المتخيّلة و إن كان الأمر أجلّ ممّا عندنا (فقال: إنّ الرّوح متحرّك كالرّيح) يعني أنّ الرّوح متحرّك سريعاً في جميع أجزاء البدن (٢) و يجري آثاره في تجاويف أعضائه

---

(١) قوله «لماكان اشتعال نور آه» مقبس من صدرالمتألهين قده. (ش)

(٢) قوله «يعني أن الروح متحرك سريعاً فى جميع اجزاء البدن» حمله الشارح تبعاً لصدرالمتألهين (قده) على الروح الحيوانى أى البخار الصافى الجارى فى العروق على ما كان عليه الاطباء قديماً و ينكره أطباء عصرنا و هو غير النفس الناطقة المجردة بل هو شىء من أجزاء بدن الحيوان والدليل على وجوده ما ذكر من ان الحى مغاير للميت فى الخواص الجسمانية و ممايدل على وجوده وان لم يثبت كونه بخاراً أن التجربة دلت على وجود قوة سيالة فى أعصاب الحس والحركة نظير القوة الكهربائية فاذا انفعل بعض اعضاء بدن الانسان من صدمة أو حرارة أو برودة أو لمس شىء انتقل الاثر منه الى الاعصاب و ينتهى الى الدماغ فيدرك فيأمر الدماغ الاعصاب المحركة بالتقلص والتجنب و يصل أمره بواسطة الاعصاب الى العضو المتأثر فيتقلص وقد وفق أصحاب التجارب من أهل عصرنا بآلاتهم الدقيقة لتقدير الزمان الفاصل بين التأثر والادراك والتقلص وكان القدماء يسمون مثل هذه القوة السيالة الناقلة روحاً نفسانياً ، و أيضاً اذا دار الانسان على نفسه سريعاً عرض عليه دوار فيسقط على الارض ويرى كان الاشياء حوله تدور عليه و ليس تلك الحركة و *

فيصلح البدن ويحيى مادام فيه كما أنّ الرِّيح متحرِّك سريعاً في أقطار العالم ويجري

* الدوران فى الاشياء ولافى احد اعضائه بل للروح الذى فى دماغه فانه اذادار على نفسه دار الروح فى دماغه فاذاسكن سكنت جوارحه و دماغه و بقى الروح متحركاً مدة كاناء فيه ماء اذا أدرته سريعاً ثم اسكنته دفعة بقى الماء دائراً بعد سكون الاناء هنيهة. ومما يدل على وجود الروح أيضاً أن الانسان اذاغضب توجه الروح بالدم الى ظاهره للدفاع و تغير مزاج الدم و احمر الوجه والعين و اذاخاف فر الروح الى الباطن و اصفر اللون و ليس الدم مما يقتضى بنفسه هذه الحركات وأيضاً يتوجه الروح الى الضياء و يهيج و ينجذب اليه و يسكن فى الظلمة و لذلك النوم فى الظلمة اسرع وأهنا ولايمكن نسبة ذلك الى الدم و بالجملة الاستدلال على وجود الروح من تتبع آثاره كالاستدلال على وجود الريح بتحريكها الاشجار واثارة الغبار و امثال ذلك. و اطباء عصرنا على نفى وجود الروح الحيوانى و عمدتهم عدم وجدانهم فى تجزية اعضاء البدن و عناصره شيئاً غير هذه الامور المعلومة من الدم واللحم والعظم و أجزائها ولكن ليس البحث تجربيا محضاً و مادياً صرفاً حتى نسلم لاهل العمل و نصدقهم فى تجربتهم بل هو بحث فلسفى طبى عقلى يحتج عليه بالمقدمات الحكمية مع التجربة ولم يقع تجارب أطباء عصرنا الا على الاعضاء الميتة و الدم اذاخرج من البدن و بقى مدة فهو ميت و كذلك اللحم والعظم والعصب والعروق المنفصلة عن بدن الحى أموات تحلل الروح الحيوانى منها ولم يبق فيها شيء منه بالاتفاق والكلام فى وجود هذا الروح فى الاحياء لافى الاموات و تجاربهم قاصرة على المواد ولافرق فى المادة بين الحى والميت و نحن ننسب جميع الخواص الى الصورة النوعية لاالى المادة والروح الحيوانى من الصورة النوعية كما يقولون الماء مركب من الهيدروجين واوكسيجين و ليس الممزوج من هذين العنصرين ماء ولايظهر منه خواص الماء الابعد حصول الصورة المائية، والسكر مركب من الفحم والماء بنسبة معينة ولايترتب على الممزوج منهما أثر السكر ولاطعمه الابتعلق الصورة النوعية السكرية و يحتمل كون الروح قوة نظيرة الكهرباء حاصلة من تركيب بعض الاجسام مع بعض و ان لم نر تصريحاً به من القدماء و بالجملة فانكار أصل وجود الروح غير موجه و ان شكك فى ماهيته وهذا الحديث أيضاً يدل على وجوده صريحاً اذلايحتمل حمل الروح فيه على النفس الناطقة بل هو الروح الحيوانى كما صرح به صدر المتألهين قده. (ش)

آثاره فيها فيصلح العالم بجريانه و يموت بفقدانه فالرّوح بهذا الاعتبار يشابه الرّيح فيكون منفوخاً كالرّيح. فإن قلت: الاستعارة على ماذكرت تمثيليّة و الاستعارة التمثيليّة لايعتبر فيها التشبيه في المفردات، قلت: نعم ولكن لابدّ من أن يكون للمفردات الّتي في طرف المشبّه به نظائر في طرف المشبّه بحيث يصحّ أن يقع بينهما التشبيه و بناء هذا السؤال والجواب على ذلك، و ممّا يناسب ذكره في هذا المقام و يوضح الجواب ما نقله الشيخ الطبرسي في كتاب الاحتجاج وهو أن الزنديق سأل أباعبدالله عليه السلام عن مسائل كثيرة ـ إلى أن قال له ـ فهل يوصف الرّوح بخفّة و ثقل و وزن؟ قال عليه السلام: الرّوح بمنزلة الرّيح في الزقّ إذا نفخت فيه امتلاء الزق منها فلايزيد في وزن الزّق (١) و لوجها فيه ولاينقصها خروجها منه كذلك الرّوح ليس لها ثقل ولاوزن قال: فأخبرني ما جوهر الرّيح قال: الرّيح هواء إذا تحرّك سمّي ريحاً فاذا سكن سمّي هواء وبه قوام الدّنيا ولو كفت الرّيح ثلاثة أيّام لفسد كلّ شيء على وجه الأرض و نتن و ذلك أنّ الرّيح بمنزلة المروحة تذبّ و تدفع الفساد عن كلّ شيء وتطيبه، فهي بمنزلة الرّوح إذا خرج عن البدن نتن البدن و تغيّر تبارك الله أحسن الخالقين (و إنّما سمّي روحاً) هذا توضيح للجواب المذكور يعني إنّما سمّي الرّوح الجاري آثاره و تصرّفه في البدن روحاً (لأنّه اشتقّ اسمه من الرّيح) قال صاحب كتاب الاكمال الاكمال و إنّما سمّي الرّيح الخارج من نفخ جبرئيل عليه السلام الدّاخل في البدن روحاً لأنّه يخرج من الرّوح يعني جبرئيل عليه السلام فهذا وجه آخر للتسمية ثمّ أشار إلى وجه الاشتقاق بقوله (و إنّما أخرجه) أي إنّما أخرج اسم الرّوح (عن لفظه الرّيح) أي على وفقه و في بعض النسخ عن لفظ الرّيح يعني إنّما اشتقّ اسم الرّوح عن لفظ الرّيح (لأنّ

---

(١) قوله « ولايزيد فى وزن الزق» أقول ثبت بالالات الدقيقة فى زماننا أن الهواء له وزن أيضاً و يزيد وزن الاناء اذ اولج فيه الهواء على ماإذا كان خالياً فمراد الامام (ع) على فرض صحة الخبر ان وزنه ضعيف غير محسوس ملحق بالعدم ويستأنس به للاقرار بوجود شيء لاوزن له. (ش)

الارواح مجانسة) بحسب المعنى والتحرّك والتصرّف وإصلاح ما تمرّ عليه (الرّيح) وإذا تحقّقت المجانسة المصحّحة للاشتقاق صح الاشتقاق كماهو المقرّر عند أهله (و إنّما أضافه إلى نفسه) حيث قال «من روحي» (لأنّه اصطفاه على سائر الأرواح) الحيوانيّة والنباتيّة لكونه مبدءاً لآثار شريفة و أطوار عظيمة لا تترتّب عليها ، فالاضافة للاختصاص والتشريف والايجاد بلاواسطة شيء لا لافادة أنّه سبحانه أو بعضه لامتناع ذلك و استحالة حلوله عزّوجلّ في غيره عقلاً و نقلاً (كما قال لبيت من البيوت بيتي و لرّسول من الرّسل خليلي و أشباه ذلك) هذا الحديث بعينه رواه الشيخ في الاحتجاج مرسلاً عن محمّد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام إلاّ أنّ فيه كما اصطفى بيتاً من البيوت فقال: بيتي و قال لرسول من الرّسل :خليلي(و كلّ ذلك) المذكور من الرّوح والبيت والرّسول (مخلوق مصنوع محدث مربوب مدبّر)خلقه وصنعه و أحدثه و ربّاه و دبّره اللّطيف الخبير على وفق الارادة ومقتضى الحكمة.

((الاصل))

٤ـ «عدّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن أبيه، عن عبدالله بن » « بحر ، عن أبي أيّوب الخزّاز ، عن محمّد بن مسلم قال : سألت أباجعفر عليه السلام عمّا» « يروون أنّ الله خلق آدم على صورته ، فقال : هي صورة محدثة مخلوقة » « اصطفاها الله واختارها على سائر الصور المختلفة، فأضافها إلى نفسه، كما أضاف الكعبة» « إلى نفسه والرّوح إلى نفسه. فقال: «بيتي». « و نفخت فيه من روحي».

((الشرح))

(عدّة من أصحابنا ،عن أحمد بن محمّد بن خالد،عن أبيه، عن عبدالله بن بحر) كوفيّ ضعيف ولكن ضعفه لايضرّ بصحّة مضمون هذا الحديث لاعتضاده بالعقل و النقل (عن أبي أيّوب الخزّاز عن محمّد بن مسلم قال : سألت أباجعفر عليه السلام عمّا يروون) يعني العامّة (أنّ الله تعالى خلق آدم على صورته فقال : هي صورة محدثة اصطفاها الله

و اختارها على سائر الصور المختلفة) كما قال: « و صوَّر كم فأحسن صور كم »
(فأضافها إلى نفسه) تشريفاً و تكريماً و إظهاراً الاصطفائها (كما أضاف الكعبة إلى نفسه
والرُّوح إلى نفسه فقال: بيتي، و نفخت فيه من روحي) تشريفاً و تكريماً وتبييناً لأنَّ
المضاف مصطفاه و مختاره و ما يفيد هذا التشبيه من أنَّ إضافة الرُّوح إلى نفسه
لأجل أنّه اصطفاه و اختاره على سائر الارواح لا لأجل أنّه هو الله عزَّ شأنه هو
المقصود بالافادة في هذا الباب وقد روى الصدوق -رحمه الله- في كتاب عيون أخبار
الرِّضا عليه السلام بإسناده عن الحسين بن خالد و روى الشيخ الطبرسي رضي الله عنه في
كتاب الاحتجاج مرسلاً عن الحسين بن خالد أيضاً قال: قلت للرِّضا عليه السلام « يا ابن
رسول الله إنَّ الناس يروون أنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: إنَّ الله خلق آدم على صورته(١)
فقال: قاتلهم الله لقد حذفوا أوَّل الحديث إنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله مرَّ برجلين

---

(١) قوله «ان الله تعالى خلق آدم على صورته» مصرح به في التورية، ورووه عن رسول الله (ص) فاما أن يكون من الاسرائيليات التى دخلت فى احاديث المسلمين من أحبار اليهود و اما أن يكون له تأويل على خلاف ظاهره والحق أن الانسان هو الذى خلق صورة لله تعالى على وفق صورته فانه يظن صورته على أكمل مايمكن أن يكون فتوهم أن الله تعالى مثله و قال صدر المتألهين هذا الحديث مما لاخلاف فى كونه مروياً عن النبى (ص). أقول ولكن الخلاف فى صحة الرواية. ثم تأول فى معناه بماهو صحيح فى نفسه. وان لم يكن الرواية صحيحة و طابق بين صورة الانسان و صورة العالم الكبير فشبه القلب بالعرش و الدماغ بالكرسى والحواس بالملائكة والاعضاء بالسماوات والقدرة فى العضلة بالطبيعة فى العناصر ففى الحقيقة خلق الله تعالم آدم على صورة مخلوقه الكبير. و غرض الامام «ع» نفى كون الله تعالى جسماً على صورة الانسان وغيره.

و يلحق بمن يقول خلق الله آدم على صورته من يقول خلق الله آدم على صفات أو غرائز تشبه صفاته تعالى و يثبت له الغضب والرضا والمحبة والعشق والندامة والاسف وغيرها بالمعنى الذى يثبت للانسان و هو سبحانه برىء من كل تأثر و انفعال و ربما يتعجبون مما ورد فى عقاب العاصين بالنار أو ماينزل على العباد من البلاء كالزلازل والطوفان و الحرق و الخسف وما يهلك به الصالح والطالح والشيخ الكبير والطفل الصغير لانه يرى كل ذلك تنافى*

يتسابّان فسمع أحدهما يقول لصاحبه قبّح الله وجهك ووجه من يشبهك فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله : يا عبدالله لا تقل هذا لأخيك فإنّ الله عزّوجلّ خلق آدم على صورته» و فيما رويناه دلالة واضحة على أنّ الرّواية المذكورة كاذبة محرّفة عن وجهها وأنّ الضمير المجرور في «صورته» يعود إلى الرّجل المسبوب وإنّما لم يجب الباقر عليه السلام بما أجاب به خلفه الطاهر الرضا و حكم بأنّ الضمير يعود إليه سبحانه و أنّ الإضافة للتشريف و الاصطفاء للتنبيه على أنّ هذه الرّواية على تقدير صحّتها لادلالة فيها على ما هو مطلوبهم من أنّ له تعالى صورة كصورة آدم ، و بالجملة هم يستدلّون بهذه الرّواية على ذلك المطلوب و نحن مانعون فنمنع أوّلاً صحّتها

☆ رقة القلب التى جعلت فى الانسان لتجنبه من الافساد وتنفره من الظلم والله تعالى منزه من الافساد والظلم والرقة والقسوة و كل مايفعل فهو بعلمه العنائى و حكمته الكاملة لا يمنعه من انفاذه رقة كمالم يمنع الانبياء المجاهدين فى سبيل الله عن اهلاك الكفار رقة و رقته تنافى الحكمة، واعلم أن كل غريزة وصفة خلقها الله فى الانسان لغاية حكمية يحتاج اليها فكل مايستحسنه و يميل اليه بطبعه أو يتنفر عنه ويفر منه فهو لحاجة مثلا يستحسن الماء و الخضر والاشجار والازهار جعله الله فيه ليرغب فى عمران الارض و تكثير الحرث و أرزاق العباد ويستحسن الرجل النساء الحسان والمرأة الرجال لبقاء النسل و يخاف من الظلمة لان النور معين له فى جلب المنافع ودفع المضار ويتنفر من القذر والنتن لحفظ الصحة و يخاف من الموتى ليسهل عليه دفن أعزته فى التراب و خلق فيه الترحم بالنسبة الى الضعاف والصغار والمحبة للاصدقاء والرقة والغضب والحزن و غير ذلك ومرجع جميعها الى الحاجة وجل الحق تعالى عن الحاجة فلايعقل اثبات هذه الصفات له. وربمايعترض الملاحدة على الموحدين بأن الله أرحم الراحمين فى اعتقادكم كيف يخلق الشر والافة ونقص الاعضاء و الاوجاع و نحن نعالج ونشفى يريدون بذلك أن ينسبوا تلك كلها الى طبيعة لاتفعل ماتفعل لغرض والجواب أنه تعالى ليس على صفات البشر ولايقاس فعله على فعله وما ذكرتم أمور يفعلها الله تعالى لمصلحة و ان كانت تخالف رقة القلب التى فى الانسان و حب الحيوة و البقاء فيه كماأنه ليس هذه الرقة لجراح يقطع الطفل الصغير قطعاً فى رحم المرأة لتسلم امها. (ش)

و ثانياً دلالتها على ذلك المطلوب بإرشاد الأئمّة عليهم السلام على أنّ لنا أيضاً أن نقول يعود الضمير إلى آدم ولايلزم خلوّه عن الفائدة لما أشرنا إليه في باب النهي عن الصورة و يؤيّده ما رواه مسلم في آخر باب صفة الجنّة عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «خلق الله آدم على صورته طوله ستّون ذراعاً فلمّا خلقه قال إذهب وسلّم على اُولئك وهم نفر من الملائكة جلوس فاستمع ما يجيبونك فإنّها تحيّتك وتحيّة ذرّيّتك قال: فذهب فقال: السلام عليكم فقالوا السلام عليك و رحمة الله قال فزادوه و رحمة الله قال: فكلّ من يدخل على الجنّة على صورة آدم و طوله ستّون ذراعاً فلم يـزل الخلق ينقص بعده حتّى الآن» قال عياض ذكر الطول هنا يرفع الإشكال ويوضح أنّ الضمير في صورته يعود إلى آدم نفسه و أنّ المراد على هيئته الّتي خلق عليها لم يتردّد في الأرحام ولم ينتقل في النشأة بتنقّل بنيته أو يكون المراد أنّ صورته في الأرض هي الّتي كان عليها في الجنّة ولاتختلف صورته اختلاف صورة الملائكـة عليهم السلام في أصل صورهم و في الصورة الّتي يتراؤون فيها للخلق غالباً .

☆(باب)☆
(جوامع التوحيد)

يذكر فيه أنحاء من اعتبارات ثبوتيّة و سلبيّة للرّد على الفرق المبتدعـة منهم الملاحدة الّذين لايؤمنون بالله وهم صنفان الأوّل صنف طلبوا للعالم سبباً فأحالوه على الطبع الّذي هوصفة جسمانيّة مظلمة خالية عن المعرفة و الادراك . الثاني صنف لم يتفرّغوا لذلك ولم يتنبّهوا بطلب السبب بل اشتغلوا بأنفسهم وعاشوا عيش البهائم . ومنهم عبدة الأوثان و هم قد علموا أنّ لهم ربّاً وجب طاعته ولكن حجبوا بظلمة الحسّ و كدورات النفس عن أن يتجاوزوا العالم الجسماني المحسوس في إثباته فاتّخذوا ربّاً من هذا العالم ، و هم أصناف: الأوّل صنف اتّخـذوا من الجواهر كالذّهب والفضّة أشخاصاً مصوّرة وجعلوها آلهة ، الثاني صنف ترقّوا عن ذلك و قـالوا : هذه الصور منحوتة نحن نحتناها والرّبّ أعزّ من ذلك و أجمل

فإذا رأوا إنسانا في غاية الجمال أو فرساً أو بقراً أو شجراً لها نوع اعتبار و خصوصيّة عبدوه وقالوا: هو ربّنا. الثالث صنف ترقّوا عن ذلك وقالوا: ينبغي أن يكون الرّب نورانيّاً فعبدوا النار إذ وجدوها بهذه الصفة. الرّابع صنف ترقّوا عن ذلك و قالوا: النار تطفأ و تقهر فلاتصلح أن تكون ربّاً والرّبّ يجب أن يكون نورانيّاً موصوفاً بالعلوّ فعبدوا النجوم كالشمس والمشتري والشعرى وغيرها. ومنهم فصّلوا فقالوا: إنّ في هذا العالم خيرات وشروراً والخير نور والشرّ ظلمة وبينهما منازعة فوجب أن يكون الخير مستنداً إلى النور والشرّ إلى الظلمة فأحالوا العالم إليهما وهم الثنويّة. و منهم جاوزوا الحسّ وقالوا: الرّبّ أعزّ من أن يكون محسوساً ولكن لم يتجاوزوا مرتبة الوهم والخيال فعبدوا موجوداً قاعداً على العرش وأخسّهم رتبة المجسّمة ثمّ أصناف الكرامية و أرفعهم درجة من نفى الجسمية و جميع عوارضها إلاّ الجهة فخصّصوه بجهة فوق وهم المشبّهة. و منهم ترقّوا عن ذلك فعبدوا إلهاً سميعاً بصيراً متكلّماً عالماً قادراً منزهاً عن الجهات لكن فهموا هذه الصفات على حسب مناسبة صفاتهم و ربّما صرّح بعضهم فقال: كلامه صوت ككلامنا، و ربّما ترقّى بعضهم فقال: لا بل هو كحديث أنفسنا ولا صوت ولا حرف و لذلك إذا حقّق القول رجعوا إلى التشبيه في المعنى و إن أنكروه لفظاً إذ لم يدركوا كيفيّة إطلاق هذه الألفاظ في حقّ الله تعالى. و كلّ هؤلاء مشتركون في أنّهم يدعون مع الله إلهاً آخر «ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به فإنّما حسابه عند ربّه إنّه لا يفلح الكافرون» ووراء هذه المذاهب و غيرها من المذاهب الباطلة مذهبٌ صحيح و هو أنّ الصانع موجود قديم أزليٌّ أبديٌّ، له نعوت جلاليّة و صفات كماليّة غير زائدة ولا تشابه بينه و بين خلقه أصلاً لا بحسب الذّات ولا بحسب الصفات والمتمسّكون به هم المتمسّكون بذيل الأنبياء والأوصياء عليهم السلام وهم الّذين خرقوا بذلك حجب الطبايع الظلمانيّة والنفسانيّة، وتجاوزوا عن المقايسات الوهميّة والخياليّة، و وصلوا إلى عالم التوحيد المطلق و شاهدوا رتبة الحقّ و عظمته و كماله و جلاله و جماله بعين البصيرة وهم بعد ما خرقوا تلك الحجب في حجب من نور عظمته كما ورد «أنّ لله سبعين حجاباً

من نور و ظلمة لو كشفت لاحترقت سبحات وجهه كلّ من أدرك بصره » قيل : سبحات وجهه جلاله و عظمته. و قيل: أضواؤه . وقيل : محاسنه. وقيل : غيرذلك . وإن أردت زيادة معرفة فيها فارجع إلى النهاية الأثيرية .

((الاصل))

١ـ « محمّد بن أبي‌عبدالله و محمّد بن يحيى جميعاً رفعاه إلى أبي‌عبدالله عليه السلام أنّ »
« أميرالمؤمنين عليه السلام استنهض الناس في حرب معاوية في المرّة الثانية، فلمّا حشد »
« الناس قام خطيباً فقال: الحمدلله الواحد الأحد الصمد المتفرّد الّذي لامن شيء »
« كان ولامن شيء خلق ما كان ، قدرة بان بها من الأشياء وبانت الأشياء منه ، »
« فليست له صفة تنال ولاحدٌ تضرب له فيه الأمثال، كلّ دون صفاته تحبير اللّغات »
« وضلّ هناك تصاريف الصفات وحار في ملكوته عميقات مذاهب التفكير وانقطع دون »
« الرّسوخ في علمه جوامعُ التفسير وحال دون غيبه المكنون حجب من الغيوب، »
« تاهت في أدنى أدانيها طامحات العقول في لطيفات الأُمور ».

« فتبارك الله الذي لايبلغه بُعد الهمم ولاينالهُ غوصُ الفطن و تعالى الذي »
« ليست له وقتٌ معدودٌ ولاأجل ممدود ولانعت محدود، سبحان الذي ليس له أوّل »
« مبتدا ولاغاية منتهى ولا آخر يفنى ، سبحانه هو كما وصف نفسه والواصفون لا »
« يبلغون نعته، وحدّ الأشياء كلّها عندخلقه، إبانة لها من شبهه وإبانة له من شبهها، »
« لم يحلل فيها فيقال: هو فيها كائن ولم ينأ عنها فيقال: هو منها بائن ولم يخل »
« منها فيقال له: أين، لكنّه سبحانه أحاط بها علمه و أتقنها صنعه وأحصاها حفظه، »
« لم يعزب عنه خفيّات غيوب الهواء ولاغوامض مكنون ظلم الدّجى ولامافي السماوات »
« العلى إلى الأرضين السفلى »

« لكلّ شيء منها حافظ ورقيب وكلّ شيء منها بشيء محيط ، و المحيط بما »
«أحاط منها الواحدُ الاحدُ الصمد الذي لايغيّره صروف الأزمان ولايتكأده صنع شيء »
« كان، إنّما قال لماشاء : كن فكان ، ابتدع ماخلق بلامثال سبق ولاتعب ولانصب »

«و كلّ صانع شيء فمن شيء صنع و الله لامن شيء صنع ماخلق، و كلّ عالم فمن بعد»
« جهل تعلّم والله لم يجهل ولم يتعلّم، أحاط بالأشياء علماً قبل كونها، فلم يزدد »
« بكونها علماً، علمه بها قبل أن يكوّنها كعلمه بعد تكوينها، لم يكوّنها لتشديد»
« سلطان ولاخوف من زوال ولانقصان ولااستعانة على ضدّ مناو، ولاندّ مكاثر، »
« ولاشريك مكابر، لكن خلائق مربوبون و عباد داخرون».

« فسبحان الذي لايؤوده خلق ماابتدأ ولاتدبير مابرأ ولامن عجز ولامن فترة»
« بماخلق اكتفى، علم ماخلق وخلق ماعلم، لابالتفكير في علم حادث أصاب ماخلق، ولا»
« شبهة دخلت عليه فيما لم يخلق، لكن قضاء مبرم وعلم محكم و أمر متقن، توحّد»
« بالرّبوبيّة وخصّ نفسه بالوحدانيّة واستخلص بالمجد والثناء و تفرّد بالتوحيد»
« والمجد والسناء و توحّد بالتحميد وتمجّد بالتمجيد و علا عن اتّخاذ الأبناء »
« و تطهّر و تقدّس عن ملامسة النساء، و عزّ وجلّ عن مجاورة الشركاء ، فليس »
«له فيما خلق ضدّ ولاله فيما ملك ندّ ولم يشركه في ملكه أحد، الواحد الأحد»
« الصمد المبيد للأبد ، والوارث للأمد ، الذي لم يزل ولايزال وحدانيّاً أزليّاً»
« قبل بدء الدّهور و بعد صروف الامور، الذي لايبيد ولاينفد، بذلك أصف ربّي »
« فلاإله إلاّ الله، من عظيم ما أعظمه، و من جليل ماأجلّه ، و من عزيز ما أعزّه، »
« و تعالى عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً».

((الشرح))

(محمّد بن أبي عبدالله ، و محمّد بن يحيى جميعاً رفعاه إلى أبي عبد الله عليه السلام أنّ أمير المؤمنين عليه السلام) رواه الصدوق في كتاب التوحيد مسنداً من طريقين عن أبي عبدالله، عن أبيه، عن جدّه عليهم السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام (استنهض الناس في حرب معاوية في المرّة الثانية) النهوض القيام إلى أمر بسرعة و منه نهض الطائر إذا نشر جناحيه ليطير ،واستنهضه أمره بالنهوض وحثّه (فلمّا حشد الناس) أي اجتمعوا يقال حشدوا يحشدون من باب ضرب إذا اجتمعوا، و كذلك احتشدوا و تحشّدوا جاء

فلان حاشداً ومحتشداً أي مستعدّاً ومتأهّباً وفي بعض النسخ «فلمّا حشر الناس بالرّاء» يقال : حشرت النّاس أحشرهم من باب ضرب ونصر أي جمعتهم فالناس في نسخة الأصل مرفوع على الفاعليّة و في هذه النسخة إمّا منصوب على المفعوليّة إن كان الفعل مبنيّاً للفاعل أو مرفوع إن كان الفعل مبنيّاً للمفعول (قام خطيباً فقال: الحمد لله الواحد الأحد الصمد المتفرّد) (١) أشار بذكر الله إلى الذّات المقدّسة الجامعة لجميع صفات الكمال، و بالواحد إلى تقدّس ذاته عن التركيب والتجزية ذهناً و خارجاً، و بالاحد إلى تنزّه صفاته عن التكثّر والاختلاف ، و بالصمد وهو المرجع للجميع في جميع الحوائج إلى امتناع التجزية في ذاته والزّيادة في صفاته لاستلزام ذلك افتقاره المنافي لكونه صمداً على الإطلاق، و بالمتفرّد إلى نفي الشريك عنه في الذّات والصفات واستحقاق الحمد من جميع الجهات (الّذي لا من شيء كان)(٢) فلا مادّة له ولا أصل له ولا جزء له ولا موجد له كما كان ذلك للإنسان فانّ له مادّة هي التراب والمنيّ وله أصل هو الأبوان و له أجزاء تأليفيّة و فاعل يوجده. و في وصفه تعالى بالوجود ردّ على

---

(١) قوله «الواحد الاحد الصمد» يشكل الفرق بين الاحد والواحد من جهة اللغة و ان قال بعضهم أن الاحد يختص بالنفى والجحود فيقال ماجاءنى أحد والواحد بالاثبات و قيل ان أحد يجعل فى موضع الجمع بخلاف الواحد قوله تعالى «لانفرق بين احد من رسله» و لايصح لانفرق بين واحد من رسله. قيل ينفى باحد فى النفى الاثنان والثلاثة ايضاً ، بخلاف الواحد تقول ماجاءنى أحد أى لاواحد ولااثنان ولاثلاثة و تقول ماجاءنى واحد ولعله جاءك اثنان ولاتنفيه فالواحد أخذ فى مفهومه شرط الوحدة لابشرط ويشمل الواحد المجتمع مع غيره و يحتمل فى كلام أمير المؤمنين (ع) التأكيد أو الاشارة الى كونه تعالى جامعاً لجميع خصوصيات الوحدة و فرق العرفاء بين الواحد والاحد بان الاول يجامع ملاحظة الصفات الكمالية والاول مقام الذات فقط من غير ملاحظة الاسماء والصفات ، وربما يقال الواحد يشير الى نفى الشريك والاحد الى نفى الاجزاء والتركب والله العالم.

وأما الصمد فقدسبق باب مفرد لتفسيره .(ش)

(٢) قوله «لامن شيء كان» اذلو كان من شيء كان ذلك الشيء أولى بوجوب الوجود والكائن عن غيره محتاج الى غيره ممكن مخلوق. (ش)

الصنف الثاني من الملاحدة وفي تنزيه وجوده عن الاُمور المذكورة ردٌّ على جميع الفرق المبتدعة و المذاهب الباطلة فإنّهم و إن لم يصرّحوا بافتقار وجوده إلى الاُمور المذكورة لكن يلزمهم ذلك من حيث لايشعرون (١) (ولامن شيء خلق ماكان قدرة) (٢) الظاهر أنّ «كان» تامّة بمعنى وجد و قدرة بالنصب على التميز أو بنزع الخافض و إن كان شاذًّا في مثله . وفي بعض نسخ هذا الكتاب و كتاب التوحيد للصدوق «بقدرة» و هو يؤيّد الثاني أي لم يخلق ما وجد من الممكنات بقدرته الكاملة من مثال سابق يكون أصلاً له و دليلاً عليه ولامن مادّة أزليّة كما

(١) قوله « لكن يلزمهم ذلك من حيث » أما المجسمة فواضح لان الجسم مركب والمركب محتاج الى أجزائه و أما المثبتون للصفة زائدة على الذات فلانه يلزمهم مايلزم القائلين بتعددالواجب. (ش)

(٢) قوله « لامن شيء خلق ماكان» ان قيل هذامخالف للحس فانا نرى أنه تعالى خلق كثيراً من الاشياء من شيء فانه خلق الانسان من النطفة والشجر من البذر و خلق كل دابة من ماء قلنا ليس المراد أنه تعالى خلق جميع الكائنات ابتداء اختراعاً لامن شيء بل مراده أنه خلق أول ما خلق كذلك، و أما ساير ما خلقه بعد الموجود الاول فلايستحيل أن يخلقه من شيء والدليل عليه على ماذكره صدر المتألهين -قدس الله تربته- أن المخلوق الاول لوكان خلق من شيء فلا يخلو اما أن يكون ذلك الشيء واجب الوجود أو ممكن الوجود فان كان ذلك الشيء واجب الوجود ثبت الشريك له تعالى فى وجوب وجوده و هو باطل و ان كان ممكن الوجود كان مخلوقاً له تعالى قبل المخلوق الاول وهذا خلف و قال(قده): كل ماكان فى وجوده محتاجاً الى شيء لم يكن أول مخلوق كالمركب المحتاج الى الاجزاء والصورة المحتاجة الى المادة والعكس و النفس المتعلقة بالبدن و الزمان المحتاج الى الحركة والحركة المحتاجة الى الجسم والحادث الزمانى المحتاج الى معنى زمان فالمخلوق الاول ليس مركباً ولاصورة ولامادة ولانفساً ولايحتاج الى مضى زمان قبله والا احتاج الى حركة سابقة واحتاج الى جسم متحرك فكان ذلك الجسم قبله و لم يكن أول مخلوق . (ش)

زعمت الفلاسفة من أنّ الأجسام لها أصلٌ أزليٌّ هي المادّة (١) بل هو المخترع للممكنات بدا فيها من المقادير والأشكال والنهايات والمبتدع للمخلوقات بما لها من الهيئات و الآجال و الغايات بمحض القدرة على وفق الإرادة و الحكمة ، و يحتمل أن يقرء قدرةٌ بالرّفع (٢) على الابتداء أي له قدرة (بان بها) أي بتلك

---

(١) قوله « من أن الاجسام له أصل أزلى هى المادة » هـذا مذهب الدهريين و الحرنانين يظنون ان المادة غير مخلوقة و أنها واجبة الوجود لايتعقل عدمها وانما تنتقل من حال الى حال و رد عليهم الفلاسفة الالهيون بعد ابطال الجزء الذى لايتجزى بأن المادة أمر بالقوة محتاجة فى ذاتها الى الصورة والصورة لايمكن أن تكون علة مطلقة لها بل المادة والصورة والجسم المركب منها جميعاً معلولات للموجود المفارق و ذكرنا شيئاً يتعلق بذلك سابقاً و ذكرنا مذهب أهل عصرنا فى تحصل المادة من القوى المتحركة المسماة عندهم بالكترون و نوترن و بذاك ظهر أن مراد الشارح من الفلاسفةالذين قالوا بكون المادة غير مخلوقة الدهريون والماديون منهم لاجميعهم (ش)

(٢) قوله «ويحتمل أن يقرء قدرة بالرفع» وذكرصدرالمتألهين (ره) وجهاً بعيداًمن جهة اللفظ وانكان صحيحاً من جهة المعنى وهوأن الكلمة فدرة بكسرالفاء لابضم القاف و معنى الفدرة القطعة والمعنى ماكان تعالى قطعة يمتاز بها من الاشياء نظير الخط الذى يمتاز عنالخطوط الاخر بقطعةمنه مثلا الخط اذاكان بمقدار ذراع ونصف يمتاز عن الذى هوبمقدار ذراع بقطعة منهبمقدار نصف ذراع، ولايستبعد صدورمثل ذلك منالعلماء فقدرأينا منهم أغرب منذلك فقد ذكرالسيدالداماد -قدس سره- فى شرح حديث فىالكافى «التوكل وضدهالحرص» الحرض بالضادالمعجمة وفى قوله «الفهم وضده الحمق» القهم بالقاف وقال المولى خليل فىقوله «معجزة الصفة» أنه معجرة الصفة بالراء المهملة والعجر عظمالبطن وقد ذكرنا فى حواشى الوافى عن أبىعلى القالى وهو امام منأئمة الادب أنه فسراللحن وهو ضرب من الاصوات المصنوعة للغنا باللغة فىأشعار لايحتمل غيرلحن الغناء منها قول الشاعر :

لقد تركت فوادك مستجنا مطوقة على فـنن تغنى
يميل بها و تركبه بلحن اذا ما عنللمحزونانا

*

القدرة الكاملة الّتي لا يتأبّى منها شيء (من الأشياء(١) وبانت الأشياء منه) لتحقّق تلك القدرة له لا لغيره (فليست له صفة تنال) أي ليس مطلق ما يوصف به من صفات الكمال أمراً تدركه عقول العقلاء و فهم الأذكياء لكمال عظمته ، أوليست له صفة زائدة حتّى تنال كما تنال صفاتنا الزائدة على ذواتنا لتنزّهه عن الكثرة مطلقاً، أوليست له صورة و هيئة تنالها الأفهام إذ العرب المثبتون للصفات إنّما يعرفون منها الصور والهيئات فنفي الصفة مستلزم لنفيهما في عرفهم (ولا حدٌّ يضرب له فيه الأمثال) حدّ الشيء منتهاه (٢) والأمثال جمع المثل و مثل الشيء بكسر الميم و فتحها نظيره كشبهه وشَبهه و لعلّ المقصود أنّه ليس لوجوده نهاية يطرء عليه العدم ، ولا لذاته طبيعة امتداديّة ينتهي إلى حدٍّ و نهاية، ولا لصفاته نهاية في القوّة والكمال تقف عندها ، ولا لحقيقته حدٌّ حقيقي يتصوّر بالكنه وإلّا لجرى فيه حكم المخلوقات لأنّ الحدّ بالمعاني المذكورة من صفاتهم ولواحقهم، و صحّ أن يقال: هو مثلهم

---

* وقول الاخر:

و هاتفين بشجو بعد ما سجعت ورق الحمام بترجيع وارنان

باتا على غصن بان فى ذرى فنن يرددان لحونا ذات الوان

و ابوعلى هذا كان مشهوراً فى العالم فى عصره حتى أن عبدالرحمن بن محمد الاموى خليفة الاندلس استقدمه الى بلاده من بغداد ليتزين بوجوده ملكه و يفتخر به على ملوك المشرق. و بالجملة فليس هذا وأمثاله مما يطعن به على العلماء فان الصارم قد ينبو. (ش)

(١) قوله «بان بها من الاشياء يشير الى ان بينونته تعالى بينونة صفة لا بينونة عزلة حيث قال بان بها من الاشياء أى بصفة القدرة (ش)

(٢) قوله «حد الشىء منتهاه » ليس له الحد الجسمانى كالسطح والخط والنقطة ولا حد الزمان بان ينتهى زمان وجوده فى وقت معين وهو واضح بعد فرض تنزهه عن المكان و الزمان والمقصود حد الماهية بدليل قوله (ع) يضرب له فيه الامثال، اذ لو كان له تعالى ماهية والماهية معنى كلى يفرض له افراد بعضها مثل بعض فكل حد تفرضه له أى كل معنى يحدد الوجود المطلق بقيد ويميزه عن أشياء اخر يمكن أن يكون فى الوجود فردان منه، يضرب أحدهما مثلا للاخر فلو قلت هو نور يمكن ضرب مثل له هو نور الشمس. (ش)

و أنّه على الواجب بالذّات محال (كلّ دون صفاته تحبير اللّغات) تحبير الصوت والخطّ والشعر وغيرها تحسينه تقول: حبّرت الشيء تحبيراً إذا أحسنته. والكلال العجز والأعياء تقول: كلّ اللّسان عن البيان إذا أعيى عن أداء حقّه و إسناده إلى التحبير مجاز يعني أعيى قبل الوصول إلى ذكر صفاته تحبير اللّسان و عجز قبل البلوغ إلى وصف عظمتها تحسين البيان فعجز كلّ قائل عن ذكر كنه صفاته و أعيى كلّ واصف عن نيل حقيقة جلاله و كمالاته (وضلّ هناك تصاريف الصفات) قد استوفينا شرحه في الخطبة و ظهر لي الآن وجهان آخران أحدهما أنّه ليس لجناب الحقّ تصاريف الصفات (١) لأنّ صفاته عين ذاته فلاصفات هناك وثانيهما أنّه ليس له تصاريف الصفات و تغيّرها و تبدّلها لأنّ كلّ ما اعتبره العقل والنقل له من الصفات الكماليّة فإنّما هو أزلاً و أبداً لا يتطرّق إليه التغيّر و التبدّل أصلاً (و حار في ملكوته عميقات مذاهب التفكير) الملكوت فعلوت من الملك كالرّهبوت من الرّهبة ، وقد يحضّ الملكوت بعالم المجرّدات والرّوحانيّات و يحضّ الملك بعالم الشهادة و عالم المادّيّات والجسمانيّات والتعميم هنا أولى ، و العميقات جمع العميقة وهي صفة لمحذوف وهو الأفكار، والتفكير التأمّل في الشيء ليجد غوره و أفكر في الشيء و فكّر فيه و تفكّر بمعنى ، يعني حار في إدراك حقائق ملكوته و خواصّها و آثارها و عظمتها و كيفيّة ترتيبها على النّظام الأكمل و كيفيّة وقوعها عن القدرة القاهرة و غير ذلك ممّا هو محلّ التعجب و الحيرة الأفكار العميقة الواقعة في مذاهب التفكير و طرقه الخفيّة والجليّة، فسبحان من لايكون لنا سبيل إلى إدراك ملكه وملكوته فكيف يكون لنا سبيل إلى إدراك

---

(١) قوله « تصاريف الصفات» الظاهر أن الصفة هنا بالمعنى المصدرى بمعنى الوصف والوصف والصفة نظير الوعد والعدة و يطلق على الحالة العارضة مجازاً كما يطلق العدة على الموعود والمراد هنا هو نفس المصدر أى كل مايتصرف المتصرف فى أن يصف الله تعالى بصفة لم يقدر وذهب الذهن منه الى غير صفاته حقيقة فيضل ، وأما حمل الشارح الصفات على المعنى المصطلح بين المتكلمين ثم حمله التصاريف على تغيير الصفة من حال الى حال ودعواه أنه وجه آخر غير ما ذكره فى شرح الخطبة فبعيد. (ش)

عظمته و جبروته (و انقطع دون الرّسوخ في علمه جوامع التفسير) الرّسوخ الثبوت يقال رسخ الشيء رسوخاً إذا ثبت، و كلّ ثابت راسخ ومنه « الرّاسخون في العلم » و علمه هنا مصدر مضاف إلى المفعول والضمير عائد إليه سبحانه، والجوامع وصف للكمالات المحذوفة يعني انقطع قبل تحقّق الرّسوخ في العلم بذاته وصفاته وأسراره سبحانه الكلمات الجامعة لأنحاء التفسير والتبيين لظهور أنّ تلك الكلمات لها معان و مفهومات حاصلة في الذّهن و ليس شيء منها هوالله تعالى ولا صفاته و إنّما طريق معرفته والرّسوخ في العلم به طور العقل العاري عن شوائب الأوهام (١) بأن يتلقّى تلك المفهومات لاعلى وجه شعوره بما يشعر به من تلك الكلمات بل على وجه أعلى وأشرف بتعقّل صرف، بريء عن علائق الموادّ، مجرّد عن إدراك الوهم والحواسّ و توابع إدراكاتهما من الأين و الوضع و المقدار و الكيف و غير ذلك ممّا لايليق بجناب الحقّ فإذا أطلق عليه شيئاً من أسمائه الحسنى مثل الله والموجود والعالم والقادر والحيّ و غيرها ينبغي أن يحمله على أشرف ممّا

---

(١) قوله «العقل العارى عن شوائب الاوهام » كلمة يتفوه بها الظاهريون لتغليط العقول والحكماء لتنقيص أصحاب الجدل والعلماء لتنفير العوام عن آراء أهل البدع والمعنى أن العقل من حيث هو عقل طريق صحيح الى الواقع فيدركه و يحكم بصحته فهو حق الا أن الانسان قد تشتبه عليه مدركات عقله بمدركات وهمه ويظن ما أدرك بوهمه هو عين ما أدرك بعقله ولايعرف قانوناً يميز به أحدهما من الاخر وانما يمكن التميز للمنطقى المتمرن الذى جرب أغلاط الناس وسبرها و عرف أقسام المغالطة مثل من يزعم أن كل موجود محسوس و أن كل شيء فى مكان و أن الزمان موجود بنفسه غير مخلوق و أن المكان فضاء غير متناه و ان التسلسل ممكن و أن الجسم موجود بنفسه أزلا و أبداً و يمتنع عليه الفناء والعدم و أن كل شيء يجب أن يسقط الى أسفل وهذا كله نظير الخوف من الميت و أقرب الناس الى قبول الاوهام و التعبد بها العوام و اهل الظاهر وأ بعدهم منه اهل المنطق والمما رسون للعلوم الفكرية والنظرية و معذلك كله فالعقل العارى عن شوائب الاوهام أيضاً لايستطيع أن يدرك كنه حقيقة البارى تعالى وانما يعترف بوجوده و عجزه عن ادراك ذاته. (ش)

يتخيّله و أعلى ممّا يتصوّره و يعتقد أنّ ذاته و وجوده و علمه و قدرته و حياته ليست كذات سائر الموجودات و وجودهم و علمهم وقدرتهم و حياتهم ليخرج بذلك عن حدّ التشبيه المتعالى قدس الحقّ عنه (و حال دون غيبه المكنون حجب من الغيوب) المكنون المستور يقال : كننت الشيء فهو مكنون أي سترته فهو مستور. المراد بغيبه المكنون الأسرار الرّبوبيّة و الأنوار الإلهيّة و الصفات الكماليّة المستورة عن أبصار ذوي البصائر بحجب ظلمانيّة و أستار نورانيّة ، أمّا الحجب الظلمانيّة فهي الهيئات البدنيّة والظلمات النفسانيّة الحاجبة للنفس عن مشاهدة أنوار جلال الله وأسراره بالكلّيّة، وأمّا الحجب النورانيّة فهي أنوار العظمة المانعة من مشاهدة ذاته و صفاته وجلاله و كماله كما هي لمن خرق تلك الهيئات وخلص من تلك الظلمات و نزل في ساحة العزّ والجلال وقد احتجب رسول الله صلّى الله عليه وآله بحجاب يتلألأ كما دلّ عليه حديث المعراج فكيف غيره.

كيف الوصول إلى سعاد و دونها   قلل الجبال و دونهنّ حتوف

(تاهت في أدنى أدانيها طامحات العقول في لطيفات الامور) التيه التحيّر والدّنوّ القرب ، و أدنى اسم تفضيل والأداني جميع الدّني و هو القريب ،وضمير التأنيث للحجب، والإضافة في طامحات العقول و لطيفات الامور من باب الإضافة في جرد قطيفة. و «في» متعلّق بالطامحات، والطامح الأمر المرتفع يقال : طمح بصره إلى شيء إذا ارتفع إليه و بالغ ليراه يعني تحيّرت في أوّل حجاب من تلك الحجب و أقرب من تلك الأستار العقول الطامحة في الامور اللّطيفة للمبالغة في إدراكها و إدراك أسرارها فكيف حال العقول الغير الطامحة أعني العقول الناقصة و كيف حال بواقي الحجب الّتي هي أرفع و أعظم من المذكور، و فيه تنبيه على أنّه لايجوز للبشر أن يعتمد في معرفة الصانع بعقله و إن كان ذكيّاً فهيماً بل يجب عليه أن يرجع إلى صاحب الوحي و أهل الذّكر و بالله التوفيق(١) (فتبارك

---

(١) قوله «بل يجب أن يرجع الى صاحب الوحى» قد سبق الكلام فى هذا وأمثاله فى مقدمة الكتاب و بعض التعاليق . وقلنا ان اثبات أصل وجود البارى تعالى لايمكن*

الّذي لايبلغه بعدالهمم ولاينالهغوص الفطن) تبارك إمّا مشتقّة من البروك المستلزم للبقاء والثبات في موضع واحد أومن البركة وهي الزيادة فهو بالاعتبار الأوّل إشارة إلى عظمته باعتبار دوام بقائه و استحقاقه قدم الوجود لذاته و ثبوت وجوده لاعن ابتداء ولا إلى انقطاع، و بالاعتبار الثاني إشارة إلى فضله و إحسانه و وجوه الثناء عليه. و النيل الإصابة والهمّة العزم الجازم يقال: فلان بعيد الهمّة إذا كانت إرادته تتعلّق بعليّات الامور دون محقّراتها. والغوص الغور والحركة في عمق الماء. والفطن بفتح الفاء و كسر الطاء الذكيّ المتوقّد و بالعكس جمع الفطنة وهي في اللّغة الفهم و عند العلمآء جودة الذّهن المعدّة لاكتساب المطالب العليّة ولمّا كانت صفات كماله و نعوت جلاله في عدم الوقوف على حقائقها و أغوارها تشبه البحر الخضم الّذي لايصل الغائص إلى قعره كانت الفطنة المتحرّكة فيها شبيهة بالغائص في البحر فاستعير الغوص لحركات الفطن في عميقات غيوب ملكوته و أسرار عالم الغيب العميقة طالبة لتصوّرها كما هي والبلوغ إلى كنهها ، و يفهم منه استعارة البلوغ لحركات الهمم البعيدة إذ هو حقيقة في لحوق جسم و جسماني بجسم و جسماني آخر وهاتان الاضافتان في معنى الصفة أي لايبلغه الهمم البعيدة ولا يناله الفطن الغائصة، و وجه الحسن أنّ المقصود هو المبالغة في عدم إصابة ذاته وصفاته و أسراره تعالى بالهمّة من حيث هي بعيدة و بالفطنة من حيث هي غائصة فالحيثيّة مقصودة بالقصد الأوّل فلذا قدّم، فسبحان الّذي كلّ ذي همّة بعيدة في أنوار كماله حريق، و كلّ ذي فطنة غائصة في بحار جلاله غريق (و تعالى الله الّذي ليس له وقت معدود ولا أجل ممدود) أي ليس لوجوده زمان متناه ولازمان غيرمتناه لأنّ موجد الزّمان (١) يمتنع تقدير وجوده بالزّمان لأنّ وجوده لوكان زمانيّاً

---

*أن يؤخذ من الوحى لاستلزامه الدور و أما التفاصيل الاخر فيجب أن يثبت بالخبر المتواتر القطعى الدلالة لابرواية الاحاد ولا بالظواهر المظنونة وما يدعيه الاخباريون فى ذلك غير صحيح لم يتفوهوا به الا تقريراً للعوام وجلباً لهم الى تعظيم الاثار. (ش)

(١) قوله « لان موجد الزمان» قد تكرر فى الحديث نفى الزمان عنه تعالى ولا*

لزم تقدّم الزّمان عليه وإذا لم يكن زمانيّاً كان غنيّاً في وجوده عنه (ولا نعت محدود) أي ليس له نعت محدود بحدّ لغوي و هو النهاية ولابحدّ حقيقي وهو المشتمل على الذّاتيّات أمّا الأوّل فلأنّه ليس لمطلق ما يعتبر عقولنا من الصفات الكماليّة والصفات السلبيّة والإضافيّة نهاية معقولة تنتهي عندها ، و أمّا الثاني فلأنّ نعته تعالى ليس مركّباً من الجنس والفصل وإلاّ لكان حادثاً فيلزم نقصه تعالى وكونه محلاًّ للحوادث و كلاهما باطلٌ ، و يمكن أن يأوّل هذا القول بما يأوّل به قولهم ليس بهاضب ينجحر أي ليس بهاضبٌ فينجحر فيكون المراد أنّه ليس له نعت فيحدُّ و هذا على ما هو الحقُّ من أنّه تعالى منزّه من كلّ جهة عن الكثرة بوجه ماوقد حصل في هذه القرائن الثلاث السجع المتوازي مع نوع من التجنيس (سبحان الّذي) ترك العاطف لأنّه تأكيد للسابق و تقرير لمضمونه (ليس له أوّل مبتدء) بالرّفع والتنوين معاً أو بالرفع فقط لأنّهم اختلفوا في صرفه (ولاغاية منتهى ولا آخر يفنى) لأنّه أزليٌّ و أبديٌّ فليس له ابتداء ولا إنتهاء ولافناء والنفي راجع إلى القيد و إلاّ فهو الأوّل المطلق الّذي لاشيء قبله، و الآخر المطلق الّذي لا شيء بعده، والغاية لكلّ شيء باعتبار أنّ مصاير الخلايق و عواقب الأمور إليه فهو غاية مطالب السائرين و نهاية مقاصد الطالبين و هو الباقي بعد كلّ شيء في وجوده

---

*يمكن ان يكون المراد منه نفي الزمان المعين كساير الحوادث والشارحون على أن ذاته تعالى غير مقترن بالزمان لامستمراً ولامعيناً بمعنى انه لايتغير حتى يكون زمانياً، و فى الزمان مذاهب مشهورة وهو عند بعضهم واجب الوجود بمعنى أنه لايمكن عدمه فليس مخلوقاً ، و عند بعضهم هو امر موهوم لاحقيقة له فى الخارج و على هذين المذهبين لايتصور له موجد و المشهور عند الحكماء والمتكلمين أنه مقدار حركة مافيكون من عوارض الحركة والحركة من عوارض الجسم فموجد الزمان هوالذى أوجد الجسم وأوجد التغير فيه فيكون الزمان مخلوقاً بخلق الجسم والحركة ولايتصور وجود زمان قبل أن يخلق جسم. والعجب أن بعضهم يثبتون الزمان قبل أن يخلق الله تعالى جسماً مع قولهم بأن الزمان أمر موهوم لاحقيقة له فى الخارج. وليس بناحاجة الى فهم كل ماقاله الناس و تصحيح أوهامهم، والمقصود هو عدم ثبوت التغير فى ذاته حتى يكون له زمان. (ش)

الحقّ و كماله المطلق (سبحانه هو كما وصف نفسه) في القرآن الكريم وحين كان ولم يكن معه شيء لا كما وصف الظالمون المكذّبون (والواصفون لايبلغون نعته) و إن بالغوا لأنّ عقول المقرّبين و نفوس المقدّسين عاجزة عن إدراك كنه ذاته و حقيقة صفاته.

سبحان من تحيّر في ذاته سواه　　فهم خرد بكنه كمالش نبرده راه

ازما قياس ساحت قدسش بود چنانك　　موري كند مساحت گردون زقعر چاه

(و حدّ الأشياء كلّها عند خلقه (۱) إبانة لها من شبهه وإبانة له من شبهها) لعلّ المراد أنّه ميّز الأشياء عند خلقه لها في الأُصول والمقادير والصور والأشكال والهيئات والصفات والأمزجة والأخلاق و غيرها إبانة لها من أن تشبهه تعالى في ذاته و صفاته و أفعاله، وإبانة له تعالى من أن يشبهها في شيء من ذلك لظهور أنّ جميع ذلك من فيض الوجود الحقّ و جعل الجاعل المطلق فلو وقع بينهما تشابه في شيء منه لزم افتقاره تعالى إلى جعل جاعل وإفاضة مفيض، وساحة قدسه منزّهة عن ذلك، والمراد أنّه جعل للأشياء حدوداً ونهايات أوذاتيّات هي محدودة ومعلومة بها ليعلم أنّه تعالى لايشبهها في ذلك لأنّه لايحد ولايجري عليه صفات المصنوعات

---

(۱) قوله « وحد الاشياء كلها عند خلقه» كل شيء سوى الله له ماهية والله تعالى وجود صرف لاماهية له، وهذا هو الفارق بين الممكن والواجب كما قال الرئيس: كل ممكن زوج تركيبى له ماهية ووجود و هذا عبارة اخرى عن كلام أمير المؤمنين (ع) « حد الاشياء كلها». و قوله (ع) «ابانة لها من شبهه » يدل على أن عدم الحد والمهية له تعالى لعدم كونه شبيهاً ببعض الاشياء اذ لها حد. فان قيل: كيف يكون الماهية حداً؛ قلنا لانك اذا نظرت الى شيء من الممكنات كالماء وجدته سيالا بارداً بالطبع ولا يمكن أن يكون حاراً بالطبع كالنار فهو محدود بخاصة متفرعة على طبيعته لايتجاوزها و طبيعة المائية حدته اى منعته من ترتب آثار موجودات اخر عليه، بخلاف الوجود المطلق الذى يصدر عنه جميع الاثار والخواص و يقدر على جميع الافعال فانه غير محدود ولو كان له ماهية كان محدودا . (ش)

المحدودة بأحد الوجهين والله أعلم (لم يحلل فيها)أصلاً لاعلى الجزئيّة ولا على الوصفيّة ولاعلى التمكن و التحيّز (فيقال هو فيها كائن) (١) هذا بمنزلة قياس استثنائي تقريره إن حلّ فيها جاز أن يقال هو فيها كائن والتالي باطل فـالمقدّم مثله ، أمّا بطلان التالي فلاستحالة افتقار الواجب إلى الغير و تعيّنه به و امتناع دخوله في معلوله و كونه جزءاً منه (ولم‌ينأ) أي لم يبعد (عنها فيقال هو منهـا بائن) أي هاجر بعيد بتراخي مسافة لأنّه تعالى أقرب إلى كلّ شيء من نفسه و يحتمل أن يكون المراد بهاتين الفقرتين أنّه لمّا كان الكون في المحلّ و النأي عنه والمباينة له اُموراً إنّما يقال على ما يصحّ حلوله فيه وكان هوالله تعالى منزّهاً عن الحلول وجب أن يمتنع عليه إطلاق هذه الاُمور و إذ ليس هو بحالّ في الأشياء فليس هو بكائن فيها ، وإذ ليس بكائن فيها فليس بناءٍ عنها ولامبائن لها (ولم يخل منها فيقال له أين)لمّا كان عدم خلوّه من شيء من الأشياء سبباً لعدم حصوله في أين و دليلاً على عدم تحيّزه، بحيّز إذالحاصل في أين والكائن في حيّز قريب من بعض الأشياء و بعيد خال عن بعض آخر بالضرورة كان خلوّه من الأشياء سبباً لحصوله في أين وتحيّزه بحيّز، و دليلا عليه لأنّ انتفاء السبب دليل على انتفاء المسبّب فصحّ التفريع على المنفي و بعبارة أخصر هو مع كلّ شيء ولم يخل من شيء مّا

---

(١) قوله «فيقال فيها كائن» هذا متكرر فى كلام أميرالمؤمنين «ع» وهو تعالى ليس حالا فى الاشياء ولاخارجاً عنها، فان قيل: هذايستلزم ارتفاع النقيضين اذ لو لم يكن حالا كان خارجاً لا محالة؟ قلنا: الدخول والخروج أوالحلول والبينونة بالمعنى المتبادر الى الذهن خاص بالاجسام والجسمانيات و هو تعالى ليس جسماً فهو خارج عن المقسم ولايستلزم قوله ارتفاع النقيضين والعلة المطلقة للوجود والبقاء لايمكن أن يكون مبائناً عن المعلول بل المعلول لابد أن يكون متعلقاً بها بوجه حتى يستلزم فرض عدم العلة عدم المعلول و لوكان الممكن شيئاً موجوداً مستقلا بنفسه و علته مستقلة مباينة عنه لم يعقل احتياج المعلول اليه فى البقاء و من تعقل اصول صدر المتألهين فى الوجود و تشكيكه و أن الممكنات وجودات تعـلقية ، ربطية سهل عليه تصور كلام أميرالمؤمنين (ع) وان كان لوحدة الوجود معنى صحيح هو ما قاله أميرالمؤمنين «ع» فى هذا المعنى. (ش)

حتّى يقال: أين هو (لكنّه سبحانه أحاط بها علمه) إشارة إلى أنّ عدم خلوّه من الأشياء عبارة عن إحاطة علمه بكلّيّاتها و جزئيّاتها و مستقبلها و ماضيها و نفوذه في كلّ مستتر و غايب بحيث لايستره ساتر ولايحجبه حاجب حتّى أنّه يعلم ما دقّ من عقائد القلوب و أسرار الصدور و شخوص لحظة و صدور لفظة و انبساط خطوة و حسيس نملة في ليل داج و غسق ساج (وأتقنها صنعه) (١) على وفق الحكمة في أكمل نظام وأفضل قوام و أحسن أحوال و أزين أشكال بحيث يتحيّر فيه فحول الحكماء و عقول العلماء سبحانه أعطى كلّ شيء خلقه وأحكم به أمره (وأحصاها حفظه) نبّه بذلك على إحاطة حفظه بجميع الأشياء تفصيلاً و شمول علمه بها كمّاً و كيفاً و إحصائه لها عدداً كما قال «لقد أحصاهم و عدّهم عدّاً» وقال: «وأحصى كلّ شيء عدداً» و فيه انجذاب للنفوس البشريّة من مقتضيات الطبيعة الناسوتيّة إلى الطاعة والانقياد له والميل إليه والرّدع عن المشتهيات لظهور أنّ علم العصاة بأنّه لايشذّ أحد منهم عن إحاطة علمه و إحصائه جذّاب إلى تقواه و بالله التوفيق (لم يعزب عنه خفيّات غيوب الهواء) و هو الفضاء ما بين الأرض والسماء و إضافة الخفيّات إلى الغيوب بيانيّة و إضافة الغيوب إلى الهواء ظرفيّة بتقدير في والمراد بالخفيّات الذرّات المبثوثة و غيرها و جعل الإضافة الثانية من باب جرد قطيفة والإضافة الاولى ظرفيّة أي الخفيّات الّتي في الهواء الغايب عن الأبصار يأباه جمع الغيوب على الظاهر و إن كان المعنى أحسن و أتقن (ولا غوامض مكنون ظلم الدّجي) الغوامض جمع الغامض و هو خلاف الواضح و الدّجي بضم الدّال و القصر جمع دجية بالضم والسكون وهي الظلمة عند جمهور أهل اللّغة أو شيوع الظلمة

---

(١) قوله «و أتقنها صنعه» كانه (ع) ذكره دليلا على ثبوت علمه بكل شيء فانا اذا راينا الحكم والمصالح التى راعاها المبدء الحكيم فى كل عضو و تركيب من بدن الحيوان و غيره حكمنا بأن الفاعل عالم بما فعل وبما هو صالح ان يكون كل شيء عليه. وهذا لايمكن الا بالعلم بجميع الامور من خواص المقادير و تركيب الطبايع و العناصر والمزاجات و غيرها. (ش)

وإلباسها كلّ شيء بحيث لايصل إليه البصر ولايدركه النظر، لانفس الظلمة عند بعضهم والإضافة الاولى بيانيّة أو بتقديرفي والإضافة الثانية بتقدير في والإضافة الثالثة بيانيّة يعني لم يعزب عنه الغوامض أي الخفيّات و الأسرار الّتي هي في الأمر المكنون المستور في الظلمة الشديدة المانعة لنفوذ شعاع البصر بالكلّيّة و ذلك لأنّه تعالى شأنه يدرك بذاته المقدّسة كلّ شيء بما هوعليه لا بالبصر (ولا ما في السماوات العلى) جمع العليا (إلى الأرضين السفلى) فلايصرفه شخص عن شخص ، ولا يلهيه صوت عن صوت ولايحجزه شيء عن شيء ولايمنعه أمرعن أمرفيه تنزيه لعلمه تعالى عن أن يكون مثل علم المخلوقين إذكانوا لإدراكهم بعض الأشياء الخفيّة و بعض الأجرام السماويّة والأرضيّة إدراكاً ناقصاً محجوبين عن إدراك ما وراءه وأمّا علمه تعالى فهوالمحيط بالكلّ على وجه الكمال بحيث لايحجبه السواتر ولايخفى عليه السرائر ، و قد كرّر عليه السلام بيان إحاطة علمه بجميع الأشياء دفعاً للأحكام الفاسدة الوهميّة فإنّ بعض القاصرين توهّموا أنّه لا علم له (١) قبل الإيجاد و بعضهم توهّموا أنّه لاعلم له بالجزئيّات. تعالى الله عمّا يقولون علوّاً كبيراً (لكلّ شيء منها) أي من السماوات والأرضين وما فيهما وما بينهما (حافظ

---

(١) قوله « توهموا أنه لاعلم له » قدسبق نسبة ذلك الى هشام بن الحكم و بينا وجه التأويل فيماينسب الى أعاظم القوم بأنه مبنى على اصطلاح خاص بهم أرادوا به شيئاً تبادر الى اذهان غيرهم شيءآخر لعدم شهرة تلك المصطلحات وعدم تداولها بين الناس، وقلنا ان الجسم عنده بمعنى الشيء المستقل بنفسه استعار هذااللفظ له لقربه من معنى الجسم فى مقابل اعراضه، و كذلك نفى علمه بالاشياء قبل الايجاد لعله أراد به طوراً خاصاً من العلم يتوقف على وجود المعلوم لانفى العلم مطلقاً و كذلك نفى علمه بالجزئيات عند بعضهم بمعنى عدم احساسه بالجوارح و تأثر القوى فبصره علمه بالمبصرات و سمعه علمه بالمسموعات وهكذا على ما قال المتكلمون. والحق ماذكره الصدرمن أن علم الاول سبحانه يجب ان يكون واحدا بسيطاً لاكثرة فيه ومع وحدته و بساطته علم بكل شيء لايعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء و هذه المسئلة بعينها كمسئلة الوجود وزان كل منهما وزان الاخر. وقال أيضاً أن علمه بالاشياء قبل كونها هو بعينه علمه بها بعد كونها .(ش)

و رقيب) الرّقيب الحافظ والرّقيب المنتظر،فالعطف على الأوّل للتفسير و على الثاني للجمع والتقسيم أي لكلِّ شيء منها حافظ يحفظه على مقداره و شكله و صورته و غير ذلك ممّا يناسبه من حاله و يليق به من كماله، و رقيب ينتظر آثاره المطلوبة منه . و لعلّ فيه إشارة إلى الملائكة المدبّرات للعلويّات والسفليّات، فمنهم الموكّلون على السماوات يدبّرون أمرها بأمر ربّهم ، و منهم الموكّلون على الأرضين ، و منهم الموكّلون على الجبال ، و منهم الموكّلون على السحاب، ومنهم الموكّلون على الرّياح ، و منهم الموكّلون على المياه، و منهم الموكّلون على النبات ، و منهم اُمناء لوحيه يحفظونه ويبلّغونه إلى رسله ، و منهم المتردّدون بقضائه و أمره مرّة بعد اُخرى ، و منهم الحفظة لعباده و أعمالهم ، و منهم الخزنة لأبواب جنانه و نيرانه إلى غير ذلك ممّا لايعلم عدده و أمره إلّا هو (١)(و كلّ شيء منها بشيء محيط) كما هو المعروف من نضد هذا العالم و تركيبه على وجه يحيط بعضه ببعض و هذا أغلبي لبطلان التسلسل و وجوب الانتهاء إلى محيط غير محاط بشيء ، و يحتمل أن يراد بالمحيط الخواصّ والصفات و أن يراد به الحافظ والرّقيب على أن يكون تأكيداً لما قبله (و المحيط بما أحاط منها الواحد الأحد الصمد) المحيط مبتدأ والواحد خبر يعني المحيط علماً و حفظاً بما أحاط من تلك الأشياء مع المحاط به هو الواحد الأحد الصمد و في ذكر هذه الأوصاف إشعار بعلّة هذا الحكم أعني كونه تعالى محيطاً بالجميع لاغيره لأنّه إذا كان هو موصوفاً

(١) قوله «مما لايعلم عدده و أمره الا هو » ان قيل الملائكة عند الشارح هم العقول القادسة على ما يصرح بذلك فيما يأتى قريباً والعقول عند الحكماء عشرة لاغيره فكيف جعلهم كثيرة بمالايحصى عددهم قلنا وافقهم الشارح فى الاصل لافى العدد ولادليل على حصر العقول فى العشرة والمشاؤون أيضاً لم ينفوا وجود اكثر منها بل قالوا نعلم وجود العشرة لحركات الافلاك والعناصر ولانعلم دليلا على وجود أكثر و أما الاشراقيون فقد أثبتوا عقولا غير متناهية و أما الشارح فتمسك بما ورد فى الاحاديث من كثرتهم ولامانع من الالتزام به وان كانوا هم العقول القادسة فى اصطلاح الحكماء. (ش)

بالوحدة الحقيقيّة و نعت الصمديّة لا غيره كان هو المحيط بالجميع دون غيره (الّذي لاتغيّره صروف الأزمان) أي حوادثها و نوايبها لماعرفت مراراًأنّه تعالى ليس بزماني يدخل تحت صروف الزّمان حتّى تغيّره ولامتناع لحوق التغيّر به لأنّ التغيّر من لواحق الأمور المادّيّة (١) و هو سبحانه منزّه عن المادّة و لواحقها (ولايتكأّده صنع شيء كان إنّما قال لماشاء كن فكان) تكأدني الشيء أوتكآدني أي شقّ عليّ على تفعّل وتفاعل بمعنى لايشقّ عليه ولايعجزه صنع أيّ شيء كان لأنّ ذلك إنّما يعرض لذي القدرة الضعيفة الناقصة و قدرته تعالى على غاية الكمال منزّهة عن الضعف والنقصان و هو سبحانه إنّما قال لماشاء كونه و أراد وجوده كن فيكون ذلك الشيء من غير مهلة و تراخي، والمراد بقوله للشيء « كن» حكمه وقضاؤه عليه بالوجود لاالتلفّظ بهذا اللّفظ و النطق به (ابتدع ما خلق بلامثال سبق)(٢) يعني أنّه اخترع الأشياء على مالها من المقادير والأشكال والنهايات والآجال والصفات والكمال على وفق الحكمة بلامثال امتثله ولامقدار احتذى عليه من خالق كان قبله (ولا تعب ولانصب) التعب والنصب الكلال والأعياء فالعطف للتفسير و التأكيد و حمل أحدهما على كلال القوّة الآلية والآخر على كلال القوّة المدركة النفسيّة ممكن ولمّا كان شأن من فعل فعلاً من سائر الفاعلين لايخلو عن تعب و كلفة و

---

(١) قوله « من لواحق الامور المادية » كون التغير خاصاً بالمادة ثابت واضح و بذلك أثبت المشاؤون وجود المادة للاجسام وقالوا ان الجسم يتغير من حال الى حال ولابد أن يكون فيه شيء ثابت هو المادة وشيء يفنى ويتجدد غيره و هو الصورة والحالات الطارية و بيانه موكول الى محله ، ولو كان واجب الوجود أيضاً متغيراً لزم اثبات شيئين فيه أحدهما ثابت مع تغير الحالات حتى يصدق عليه فى الحالة الثانية أنه هو فى الاول، و ثانيهما متغير لايبقى فى الحالة الثانية حتى يصدق عليه أنه تغير فثبت التركب فيه. (ش)

(٢) قوله « ابتدع ماخلق بلا مثال سبق» قد يكون المخلوق من شأنه أن لايكون له مثال سابق أو غير سابق كالمجردات المحضة وقد يكون من شأنه أن يكون له مثال كالافلاك والابتداع يشمل كليهما بل يشمل الكائنات اذا نسبت اليه تعالى. (ش)

مشقّة نزّه فعله تعالى عمّا يلزم فعل غيره من الأمور المذكورة لأنّها من توابع الانفعالات العارضة للآلات النفسانيّة والقوى الجسمانيّة و قدسه تعالى منزّه عنها (و كلّ صانع شيء فمن شيء صنع ، والله لامن شيء صنع ما خلق) إشارة إلى الفرق بين الصنايع البشريّة و صنع الله تعالى بأنّ صنعه تعالى على سبيل الابـداع و الاختراع(١) دون الصنايع البشريّة وذلك لأنّ الصنايع البشريّة إنّما تحصل بعد أن ترسم في الخيال صورة المصنوع و تصوّر وضعه و كيفيّته أوّلاً و تـلك الصـور و التصوّرات تارة تحصل عن أمثلة للمصنوع و تصوّر مقادير و كيفيّات خارجيّة له يشـاهدها الصانع و يحذو حذوها ، و تارة تحصل بمحض الإلهام كما يفاض علـى ذهن بعض من الأذكياء صورة شكل لم يسبق إلى تصوره فيتصوّره و يبرز صورته في الخارج و ليس شيء من هذين الفعلين اختراعاً ، أمّا الأوّل فظاهر ، و أمّـا الثاني مع أنّ الفاعل يسمّى مخترعاً في العرف فلأنّ التحقيق يشهد بأنّه إنّما فعل على وفق ما وجد في ذهنه من الشكل والهيئة والمقدار الفائضة من مفيض الحقّ فيكون في الحقيقة فاعلاً عن مثال سبق من الغير فلا يكون مخترعاً و كيفيّة صنع الله تعالى للعالم وجزئيّاته منزّهة عن الوقوع على أحد هذين الوجهين أمّا الأوّل فلأنّ الله تعالى (٢) كان ولم يكن معه شيء فلم يكن في مرتبة وجوده مـثال و مقدار ولاممثّل ومقدّر حتّى يعمل هو جلّ شأنه بمثله و يحذو حذوه وأمّا الثاني

---

(١) قوله « على سبيل الابداع والاختراع » جعل الشارح الابداع والاختراع بمعنى واحد و لعله فى العرف كذلك اذ لايفرقون بينهما و خص بعضهم كلمة الابداع بمالا يكون مسبوقاً بمادة ولامدة والاختراع بمالايكون مسبوقاً بمدة و ان كان مسبوقاً بمادة، فالعقول عندهم مبدعة والافلاك مخترعة والمسبوق بالمادة والمدة جميعاً كائن كالنفوس والمواليد ولا مشاحة فى الاصطلاح. (ش)

(٢) قوله « أما الاول فلان الله تعالى » يعنى كل مثال و مقدار يفرض فهو متأخر عن وجوده تعالى ذاتاً لانه ممكن والممكن مخلوقه ، فان احتمل أنه تعالى خلق شيئاً على وفق مثال فذلك المثال أيضاً مخلوقه . (ش)

فلاستحالة حصول الصور والمقادير في ذاته تعالى (١) ولامتناع استفاضتهامن الغير فكان صنعه لاكصنع الغير و كان فاعلاً من غيرمثال على أحد الوجهين ، فإذن صنعه محض الابداع و فعله مجرّد الاختراع على أبعد مايكون عن حذومثال ، بخلاف صنع المخلوقين تبارك الله ربّ العالمين، وإنّما كرّر عليه السلام إبداعه و اختراعه تعالى للتأكيد و المبالغة في نفي الافتقار والعجزوالحدوث عنه تعالى و في نفي القدم عن العالم (و كلّ عالم فمن بعد جهل تعلّم) أمّا الإنسان فظاهر لأنّه في مبـدء الفطرة خال عن العلوم ، و إنّما خلقت له هذه الآلات البدنيّة ليتصفّح بها صور المحسوسات و معانيها و يتنبّه لمشاركات بينها و مباينات فتحصل له التجربة و سائر العلوم الضروريّة والمكتسبة من المبدء الفيّاض بلا واسطة معين و مرشد أو بواسطة و على التقديرين فهو من بعد جهل تعلّم من الغير ، و أمّا العقول القادسة (٢)

---

(١) قوله « والمقادير في ذاته تعالى » و حصول الصورة والمقدار حادث لابد لهمن علة لاستحالة ترجح أحد طرفي الوجود والعدم للممكن من غير مرجح ثم حصولهما فيذاته تعالىمحال لوجهين الاول أن محل المقدار لابدأن يكون جسماً ذاطول و عـرض ويستحيـل حلوله في المجرد، والثاني أن وجود هذه الصور والمقادير في ذاته تعالى ان كانت علته ذات الواجب ثبت خلق هذه الصور بلامثال سبق و ان كانت غيره تعالى فهو محال اذليس غيره الا ممكناً مخلوقاً له . (ش)

(٢) قوله « واما العقول القادسة » العالم في الممكنات اما انسان ومثله أوملك وعلوم هؤلاء بعدالجهل فعلم ماسوى الواجب بعدالجهل؛ أما الانسان وامثاله فواضح وأما العقول القادسة وهم الملائكة فانهم و ان لم يكن علمهم متأخراً عن الجهل بالتأخر الزماني لكن كان متأخراً بالتأخر الذاتي لانهم في مرتبة ذاتهم غيرعالمين لكون علومهم زائدة على ذاتهم و انـما أخذوا علومهم من الفياض على الاطلاق و يمكن أن يكون بعض من خلق من البشر عالماً من غيرسبق جهل زماناً نظيرالعقول و نقول في تأخر علمهم ما قلنا في العقول و قد أجبنا بذلك عن سؤال ورد علينا فيعلم النبي «ص» والائمة عليهمالسلام مضمونه انكم تقولون أنهم عليهمالسلام كانوا عالمين بكل شيء منذ بدء وجودهم وقد قال الله تعالى خطاباً للنبي «ص» « ما كنت تعلمها أنت ولاقومك » و قال تعالى « ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان» ☆

فلأنّهم في مرتبة ذواتهم لكون علومهم زائدة عليها جاهلون متعلّمون من الفيّاض على الإطلاق ، و بالجملة كلّ عالم سواه متعلّم (والله لم يجهل ولم يتعلّم) من الغير لأنّ علمه تعالى بالأشياء على التفصيل إنّما هو لذاته المقدّسة عن شوائب النقص والافتقار فهو العالم المطلق الّذي لايحتاج في علمه إلى غيره بوجه من الوجوه (أحاط بالأشياء) كماهي من حقائقها و لوازمها و عوارضها و خواصّها و آثارها و أقدارها و جوانبها و أقطارها و غاياتها (علماً قبل كونها) أي قبل وجودها من كتم العدم (فلم يزدد بكونها علماً) لأنّ ذاته بذاته مناط الظهور الأشياء و انكشافها عند ذاته وعلم أزلي بجميعها من كلّ وجه فلايتصوّر في علمه الزّيادة والنقصان (علمه بها قبل أن يكوّنها كعلمه) بها (بعد تكوينها) ليس المقصود ما يستفاد من ظاهر التشبيه و هو تحقّق المغايرة بين العلمين من وجه، وتحقّق

---

* فقلت فى الجواب لايدعى أحد من الشيعة الامامية أن النبى والائمة عليهم السلام كانوا مستغنين عن الله تعالى بل ندعى استغناءهم عن الخلق فقط فكان علمهم بتعليم الله تعالى اياهم ولم يكن علمهم عين ذاتهم فان هذه صفة خاصة لواجب الوجود ولاينافى ذلك كونهم عالمين منذ بدء خلقتهم فانه كان علمهم بدء خلقتهم من الله تعالى و لو لم يكن تعليمه تعالى اياهم لم يكونوا عالمين بذاتهم كما ان وجودهم من الله تعالى ولولا ايجاده لم يكونوا موجودين بذاتهم فعدم علمهم مقدم على علمهم لان عدم علمهم ذاتى وعلمهم مقتبس من العلة وما بالذات مقدم على ما بالغير والايتان لاتدلان على مضى زمان عليه «ص» وهو جاهل الاان ادعى مدع اختصاص التقدم والتأخر عرفاً و لغة بالزمانيين وليس كذلك بل يطلقان على الذاتيين أيضاً اذلايختلف أهل العربية فى أن الفاء و ثم تدلان على الترتب و معذلك يصح فى اللغة ان يقال تحركت اليد فتحرك المفتاح دون العكس مع كون الحركتين معاً زماناً وتأخر حركة المفتاح عن حركة اليد ليس بالزمان بل بالذات فثبت أن أهل العرف واللغة يعرفون معنى التأخر الذاتى و يستعملونه فى كلامهم ولايجب حمل جميع ماورد فى الكتاب والسنة من الترتب والتأخر على الزمانى ولا يصح دعوى من يدعى اختصاص التأخر الذاتى بأصحاب العلوم النظرية و أنه شيء لايعرفه اهل اللغة والعرف فقوله تعالى « ما كنت تدرى ما الكتاب ولاايمان » اى ما كنت تعرفها بنفسك بل هو شيء عرفته بتعليم الله تعالى اياك منذ أول خلقتك. (ش)

المشاركة من وجه آخر ، بل المقصود أنّ علمه بالأشياء في الصورتين واحد لا تفاوت فيه بوجه ما ، و هذا تأكيد للسابق و تقرير لمضمونه (لم يكوّنها لتشديد سلطان) لأنّه إنّما يحتاج إلى الناصر والمعين ذوالنقصان العاجز عن التصرّف في ملكه و إجراء حكمه عليه ، و لمّا كان تعالى شأنه هو الغنيّ المطلق عن كلّ شيء و كان كلّ ما عداه مقهوراً تحت قدرته القاهرة بالإيجاد والإبقاء والإفناء لم يحتج في سلطانه إلى أحد من خلقه (ولاخوف من زوال ولانقصان) لأنّ ذلك الخوف من توابع الانفعالات ولواحق الممكنات القابلة في حدّ الذّات للزّوال والنقصان ولمّا ثبت تنزّهه تعالى عن ذلك لم يتصوّر أن يكون الغرض من إيجاده رفع ذلك الخوف عن نفسه (ولا استعانة على ضدّ مناو) أي معاد من ناوءه مهموز اللاّم إذا عاداه قال الجوهريّ: ناوأت الرجل مناوءة ونواءً عاديته يقال : إذا ناوأت الرّجال فاصبر. و ربّما لم يهمز وأصله الهمز. و في بعض النسخ على ضدّ مثاور بالثاء المثلثة بعد الميم والراء المهملة بعد الواو أي مواثب من ثاربه الناس إذاوثبوا عليه (ولاندّ مكاثر) أي متعرّض للغلبة عليه يقال : كاثرناهم فكثّرناهم أي غلبناهم بالكثرة و الضدّ والندّ في اللّغة بمعنى المثل والنظير ، ولايبعد أن يراد هنا بالأوّل أعمّ من المساوي والأدون بقرينة ذكر المعاداة معه إذالمعاداة قدتكون من الأدون و بالثاني أعمّ من المساوي والأعلى بقرينة ذكر الغلبة معه اذالغلبة تكون من الأعلى غالباً (ولاشريك مكابر) يطلب الكبروالعظمة عليه و كلّ ذلك لانتفاء مبدء الاستعانة وهو العجز فيه لأنّ العجز من تناهي القوّة والقدرة و قدس الحقّ منزّه عنه أيضاً لا ضدّ ولا ندّ ولا شريك له حتّى يحتاج في دفعهم إلى الاستعانة بغيره من مخلوقاته و فيه تنزيه له تعالى عن صفات المخلوقين و خواصّ المحدثين .

و لمّا نفى أن يكون الغرض من الإيجاد ما ذكر أشار إلى ما هو الغرض منه بقوله (لكن خلايق مربوبون و عباد داخرون) الدّخور الصغار والذّلّ يعني لكنّهم خلايق مربوبون لهم ربّ قاهر وعباد ذليلون لهم معبود غالب. والحاصل أنّه خلقهم و ربّاهم من حدّ النقص إلى حدّ الكمال لاظهار ربوبيّته وإعلان قدرته و

طلب منهم العبادة و حثّهم على طاعته فقال : « يا عباد فاتّقون » فيجب على الكلّ أن يرتبط بربقة الذلّة والمسكنة والحاجة إليه ، و ينادي بلسان الحال و المقال بالثناء المطلق عليه ، و فيه جذب للخلق بذكر جذب المربوبيّة و العبوديّة و الدّخور إلى ما خلقوا لأجله كما قال سبحانه « و ما خلقت الجنّ و الانس إلاّ ليعبدون » (فسبحان الّذي لا يؤوده خلق ما ابتدأ ولاتدبير ما برأ) كما قال سبحانه « أولم يروا أنّ الله الّذي خلق السموات والأرض ولم يعي بخلقهنّ » وذلك لأنّ إيجاده و تدبيره ليس بتحريك آلة جسمانيّة ولااستعمال رويّة نفسانيّة حتّى يعرض له الثقل والكلال ، إنّما هو بمجرّد العلم بالمصلحة (١) و محض تعلّق الإرادة والمشيّة و تدبيره يعود إلى تصريفه جميع الذّوات والصفات و غيرهامما يناسب كلّ شيء و يليق به دائماً تصريفاً كليّاً و جزئيّاً على وفق حكمته وعنايته وإنّما قال : ما ابتدء ليكون سلب الثقل والأعياء عنه أبلغ إذ ماابتدىء من الأفعال يكون المشقّة فيه أتّم كما يرشد إليه قوله تعالى : « أولم يروا أنّ الله الّذي خلق السموات والأرض ولم يعي بخلقهنّ بقادر على أن يحيي الموتى بلى إنّه على كلّ شيء قدير » (ولا من عجز ولا من فترة بما خلق اكتفى) من علّة لا كتفى و بما خلق متعلّق بمدخولها أو باكتفى والعجز والفترة متقاربان في المفهوم. ولا يبعد أن يكون أحدهما لضعف القوّة الفاعليّة و الآخر لضعف القوّة الآلية أو يكون

(١) قوله « بمجرد العلم بالمصلحة » و هو معنى الارادة بالنسبة الى الله تعالى فان قيل هذا يستلزم أن يكون الواجب تعالى موجباً مضطراً لانه اذا صدر الفعل عنه بمجرد علمه بالمصلحة كان نظير السقوط لمن هو على جذع بمجرد توهم السقوط و سيلان لعاب الفم بمجرد تصور الحموضة . قلنا الغرض ان ارادته تعالى ليس باضطراب نفس و استعمال روية و ليس فعله تعالى نظير المثالين بل فعله باختياره و ان لم يتوقف على ترديد سابق او حصول عزم جديد بل أراد من الازل ما أراد من غير لبث و تأمل و همامة نفس و فكر وأمثال ذلك ولانوافق من يقول العلة التامة لايكون مختاراً فى فعله والقديم الزمانى لايكون فعلا للقادر المختار. (ش)

أحدهما لضعفهما والآخر لضعف العلم و قصوره عن تصوّر ما يريد العالم فعله ، و الحاصل أنّه ليس الاقتصار على ما خلقه لعجزه عن الزائد و فتوره بسبب ما خلقه عن خلق ما سواه لأنّ العجز والفتور من جهة تناهي القوّة الجسميّة و انفعالها و تأثّرها ممّا يمانعها في التأثير و هو منزه عن جميع ذلك (علم ما خلق و خلق ما علم)يعني علم في الأزل ما خلقه و خلق ما علمه في الأزل والحاصل أنّ الاكتفاء بما خلق ليس لأجل العجز والفتور بل لأجل المصلحة و اقتضاء الحكمة إذ كلّ ماقدّره في الوجود من الممكنات فهو على طبق مصلحته ووفق حكمته بحيث لوزاد على ذلك المقدار لاختلّ نظام الكلّ بل نظام كلّ واحد ، فالاكتفاء بما خلق لوقوعه على وجه الحكمة والنظام الأتمّ الأكمل الّذي ليس في الإمكان أن يكون على أتمّ منه و أحسن و من اعتبر القابليّة والاستعداد في الإيجاد و إفاضة الوجود فهو يقول : الاكتفاء بما خلق دون الزّايد عليه إنّما هو لنقص في القابل لا لقصور في الفاعل لأنّه مفيض الخير والجود والوجود من غير بخل ولامنع ولاتعويق على كلّ قابل بقدر ما يقبله ويستعدّ له فكلّ ما أوجده أوجده لكونه قابلاً مستعدّاً له . و كلّ مالم يوجد لم يوجده لعدم كونه قابلاً مستعدّاً له صالحاً لإفاضة الوجود عليه (لابالتفكير في علم حادث أصاب ما خلق) يعني خلق ما علم في الأزل وجه صلاحه لابالرّويّة والتفكّر في تحصيل علم حادث أصاب جلّ شأنه بذلك العلم الحادث ما خلق و علم وجه الصواب في خلقه لاستحالة أن يكون له علم حادث و إلّا لكان جاهلاً قبل حدوثه و إنّه باطل و لأنّ التفكّر من لواحق النفوس البشريّة بآلة بدنيّة وقد تنزّهت قدسه تعالى عن ذلك (ولاشبهة دخلت عليه فيما لم يخلق) و صار ذلك منشاء لعدم خلقه إيّاه بل عدم خلقه لعلمه بأنّه لامصلحة في وجوده. و فيه إشارة إلى كمال علمه و امتناع طريان الشبهة عليه. وسرّ ذلك أنّ الشبهة إنّما تعرّض العقل في الأمور المعقولة الصرفة الغير الضروريّة و ذلك لأنّ الوهم لا

يصدق حكمه إلاّ في المحسوسات (١) و أمّا الأمور المعقولة فحكمه فيها كاذب فالعقل حال استفصاله وجه الحقّ فيها يكون معارضاً بالأحكام الوهميّة، فإذا كان المطلوب غامضاً فربّما كان في الأحكام الوهميّة ما يشبه بعض أسباب المطلوب فيتصوّره النفس بصورة الحقّ و يعتقده مبدءاً للمطلوب فينتج الباطل في صورة المطلوب و ليس به، ولمّا كان تعالى شأنه منزّهاً عن القوّة البدنيّة والأحكام الوهميّة و كان علمه الكامل الأزلي الفعلي من كلّ وجه لذاته المقدّسة لم يجز أن تعرّض له شبهة أو يدخل عليه شكّ لكونهما من عوارضها (لكن قضاء مبرم) أي بل إيجاد ما أوجده بدون الزّيادة و دخول الشبهة عليه قضاء محكم و حكم موثّق لايحتمل الزّيادة والنقصان (و علم محكم) أي بريء من فساد الشبهة والشكّ و الغلط و هو إشارة إلى قدره الّذي هو العلم الأزلي بوجود الكاينات على مقاديرها

---

(١) قوله «الافي المحسوسات» قال صدر المتألهين (قدس سره) لانه أى الوهم لايصدق حكم العقل الا فى المحسوسات لافى المعقولات فيعارضه و يدخل الشبهة عليه فى المعقولات المحضة ولايصدقه، فالعقل حال استفصاله وجه الحق فيها يكون معارضاً بالاحكام الوهمية فاذا كان المطلوب غامضاً فربما كان فى الاحكام الوهمية مايشبه بعض اسباب المطلوب فيتصور النفس بصورته و يعتقد لماليس بمبدء مبدءاً فينتج الباطل فى صورة المطلوب و ليس به و لما كان البارى جل مجده منزهاً عن صحبة القوى المتعلقة بالابدان التى رئيسها الوهم و كان علمه لذاته لم يجز أن يعرض لقضائه ولالقدره و صمة شبهة أو يدخل عليه عيب شك وريب لكونهما من عوارض العقول المقترنة بها انتهى. ولاتتوهمن أن اقتباس المعنى و نقل عبارة الصدر عيب على الشارح وغيره من الشراح أو طعن فيهم وأن لم ينسبوا اليه اذ من المعلوم أن المؤلف مطلقاً يحتاج الى ذكر ماسبقه اليه غيره فى كتابه لتأييد أورد أو توضيح فيكتفى بنقل عبارته من غير تغيير وانما العيب أن يذكر شيئاً بديعاً لغيره و ينسبه الى نفسه صريحاً، ولم يصرح الشارح هنا بأن ماذكره هنا من مستنبطات خاطره ونقل كلام صدر المتألهين يدل على كثرة ممارسته لشرحه و فهمه غوامض تحقيقاته وأسرار أفكاره واختياره منه مايناسب كتابه و هذا من أعلى مدارج الكمال لايوفق له الا الاوحدى من الناس والاستخبار من الخبير كالاغتراف من البحر ليس دون شأن المرتاد. (ش)

و منافعها و خواصّها و آثارها على ماهي عليه في نفس الأمر و هذا كالأساس لبناء القضاء أعني خلق الأشياء و إيجادها في الأعيان، فالقضاء تابع للقدر كما أنّ بناء الباني بيتاً تابع لتقديره أوّلاً ذلك البيت ووضعه و هيئته و مقداره في نفسه إلاّ أنّ الباني لقصور علمه قد يسنح له في أثناء البناء تغيير بعض ما قدّره أوّلاً، و الصانع الحقّ لكمال علمه يوجد ما قدّره أزلاً من غير تغيير و تبديل وزيادة و نقصان (و أمر متقن) أي محكم لا يردّ لكونه واقعاً على وفق الحكمة والمصلحة (توحّد بالرّبوبيّة) أي تفرّد بالرّبوبيّة المطلقة والتدبير في نظام العالم لايشاركه أحد إذ كلّ ربّ و مالك سواه فإنّما تثبت له هذه الصفة بالإضافة إلى بعض الأشياء وهومربوب مملوك له تعالى شأنه (و خصّ نفسه با لوحدانيّة) إذ الوحدانيّة المطلقة إنّما هي له وحده و كلّ ما سواه ولو كان بسيطاً فهوزوج تركيبيّ ومركّب حقيقي إذ له ذات و إنّيّة، و صفات و أينيّة ، و سمات و كيفيّة، فهو متكثّر من جهات متعدّدة (و استخلص بالمجد والثناء) المجد الكرم، والمجد أيضاً الشرف، والثناء المدح والتعظيم و ذكر الخير و أسبابه إذا عرفت هذا فنقول: له المجد على الإطلاق وله الثناء بالاستحقاق، لايشاركه فيهما موافق رشيد . و لا ينازعه فيهما مخالف عنيد، أمّا الأوّل فلأنّ وجوده أشرف الوجودات و أفضلها وذاته أشرف الذّوات و أكملها ، و موائد كرمه مبسوطة على ساحة الإمكان، و عوائد نعمه منشورة على أهل المنع والإحسان، وليست هذه الكرامة لأحد سواه ولا يدّعي هذه الشرافة أحد عداه، وأمّا الثاني فلأنّ الثناء إمّا بإزاء شرف الذّات والصفات و الوجود أو في مقابل المنّ والإعطاء والجود وقد عرفت أنّ شيئاً من ذلك لا يوجد في غيره جلّ شأنه ولا يتحقّق لأحد سواه عظم برهانه. و كلّ من عداه و إن كان شريفاً فهوذليل و إن كان كريماً فهو بخيلٌ ،و كلّ من سواه إن استحقّ الثناء في الجملة فلأنّ الله تعالى أولاه، و من المعلوم أنّ العبد وما في يده لمولاه.

(و تفرّد بالتوحيد والمجد والسناء) السناء بالقصر الضوء و بالمدّ الرّفعة والسنيّ الرّفيع والأخيرهوالمراد هنا على الأظهر، أمّا تفرّده بالتوحيدوالمراد

به التوحيد المطلق أعني التوحيد في عين الذّات لانتفاء التركيب و الأجزاء ، و التوحيد في مرتبة الذّات لانتفاء زيادة الوجود، والتوحيد بعد مرتبة الذّات لانتفاء زيادة الصفات، فظاهر لأنّ غيره إمّا مركّب أو بسيط، فإن كان مركّباً انتفى عنه التوحيد بجميع أقسامه إذله أجزاء ووجود وصفات زائدة عليه فهو متكثّر من جميع الجهات، وإن كان بسيطاً انتفى عنه التوحيد بالمعنيين الأخيرين. وأمّا تفرّده بالمجد فقد عرفت وجهه ولا يبعد أن يراد بالمجد هنا الشرف و العزّ وفي السابق الكرم بقرينة ذكر الثناء معه لأنّ الظاهر من الثناء أن يكون مقروناً بالكرم و الإعطاء ، وأمّا تفرّده بالسناء أعني الرّفعة والعلوّ على الإطلاق فلكونه أرفع و أعلى من غيره عموماً بالرّتبة والعلّيّة إذ مصير جميع الخلائق في سلسلة الحاجة بذواتهم و وجوداتهم و كمالاتهم إليه (و توحّد بالتحميد) أي بتحميده لنفسه كما هو أهله ولايشاركه في تحميده كما هوحقّه أحد حتّى الأنبياء والأوصياء عليهم السلام كما يرشدإليه قوله صلى الله عليه وآله «لا اُحصي ثناءً عليك أنت كماأثنيت على نفسك» أو بتحميد غيره له يعني لايستحقّ أحد بتحميد الخلايق له إلاّ هو، و أمّا تحميد غيره لنعمة أو كمال فيه فإنّما هو تحميد له تعالى شأنه في الحقيقة كما بيّن في موضعه (و تمجّد بالتمجيد) تمجيده يعني نسبته إلى المجد يحتمل الأمرين مثل السابق (وعلا عن اتّخاذ الأبناء) لأنّه يمتنع لحوق مرتبته بمراتب الأجسام الّتي هي في معرض الزّوال، و لأنّ مفهوم الابن هوالّذي يتولّد و ينفصل عن آخر مثله في نوعه ، و قدسه تعالى منزّه عن المشابهة والمماثلة (و تطهّر و تقدّس عن ملامسة النساء) لأنّه يمتنع عليه الملامسة و لوازمها من الجسميّة والشهوة و التركيب و طهارته تعود إلى تنزّهه عن الموادّ و علايقها من الملامسة والمماسّة وغيرهما (و عزّوجلّ عن مجاورة الشركاء) المجاورة بالجيم على ما رأيناه من النسخ أو بالحاء على احتمال ووجه ذلك أنّه لوكان له شريك كان هو ناقصاً في ذاته لافتقاره إلى ما به الامتياز و في فعله لعدم اقتداره على التصرّف في ملكه إلاّ بإذن الشريك والنقص عليه محال وأيضاً لوكان له شريك يحاوره و يكالمه في خلقه و يستعين به في كيفيّة

الايجاد و حفظ نظام الموجودات حتّى يكون إيجاده و حفظه أقرب إلى الصواب لكان محتاجاً إلى معين وظهير والحاجة يستلزم الامكان المنزّه قدس الواجب بالذّات عنه (فليس له فيما خلق ضدٌّ) (١) يضادّه في إمضاء إرادته و يمنعه من إجراء قدرته أو يردّه عن الخطأ إلى الصواب ويهديه إلى الرأي الصحيح في كلّ باب، لبراءة ذاته و قدرته وعلمه عن النقصان التابع للامكان (ولا له فيما ملك ندٌّ) (٢) أي مثل و نظير في ذاته و صفاته و يفعل مثل فعله (ولم يشركه في ملكه أحدٌ) لتقدّسه عن المشاركة وتنزّهه عن صفات المخلوقين (الواحد الأحد الصمد المبيد للأبد) أي المهلك المفني للدّهر والزّمان والزّمانيّات (والوارث للأمد) أي للغاية ومنتهى المدّة المضروبة للزّمانيّات فالأبد والأمد والابتداء والانتهاء و جميع آثاره في عالم الأمر والخلق بأسرها تنتهي إليه انتهاء في أوّليّتها بالايجاد وفي آخريّتها بالافناء، وهو أوّل كلّ شيء وآخره، ووارث كلّ شيء و مالكه و هو المستحقّ للأزليّة والأبديّة والبقاء و كلّ ماسواه مستحقٌّ للحدوث والعدم والفناء، وفيه ردٌّ على الدّهريّة و على من اعتقد قدم الزّمان. و بالجملة كما أنّه مبدء الزّمان والخلق فهو مرجعهما أيضاً ولمّا كان ذلك إشارة إلى أنّه دائم متوحّد موجود أزلاً و أبداً عقّبه بقوله (الّذي لم يزل ولايزال وحدانيّاً) أي منسوباً إلى الوحدة المطلقة للمبالغة في وحدته (أزليّاً) أي منسوباً إلى الأزل حيث لم يكن لوجوده أوّل (قبل بدء الدّهور و بعد صروف الأمور) البدء بفتح الباء و سكون الدّال والهمزة أخيراً مصدر بدأت الشيء فعلته ابتداء، والدّهر الزّمان و جمعه باعتبار أجزائه الّتي كلّ واحد منها زمان، والمراد بصروف الأمور إمّا إيجادها لأنّ فيه صرفاً لها من العدم إلى الوجود أو إعدامها لأنّ فيه صرفاً لها من الوجود إلى

(١) قوله «فيما خلق ضد» المخلوق وجوده مأخوذ من الخالق ومحتاج اليه حدوثاً و بقاء والضد لايمكن ان يكون وجوده مأخوذاً من ضده و الا لكان الشيء مضاداً لنفسه. (ش)

(٢) قوله «فى ماملك ند» لان المخلوق لايمكن ان يكون نظيرا و مثلا لخالقه و فى رتبته (ش)

العدم، و لفظة قبل ظرف لقوله «لم يزل ولايزال» أي لم يزل قبل بدء الدّهور، و لايزال بعد صروف الأمور أو لقوله «وحدانياً» أي هو واحد لايشاركه أحدٌ في ذاته و وجوده و صفاته و أفعاله و تدبيره قبل بدء الدّهور و بعد صروف الأمور، و لمّا أشار بهذا إلى أنّه باق أبداً أشار إلى سلب ما ينافي بقائه للتأكيد و التقرير بقوله (الّذي لايبيد ولاينفد) أي لايهلك ولاينفد وجوده لأنّ الهلاك والنفاد من صفات الممكن الّذي هو في مرتبة ذاته باعتبار اتّصافه بوصف الإمكان موصوف بالعدم والبطلان، والحقّ الثابت بالذّات بريء عن الاتّصاف بأمثال هذه الصفات (بذلك أصف ربّي) أي بما ذكرته من الثناء والتوحيد والتنزيه أصف ربّي لابما ذكره الواصفون المشبّهون له بخلقه، ولمّا ظهر ممّا ذكر أنّه المستحقّ للصفات الالهيّة والمستجمع لها بحيث لايوجد شيء منها في غيره أشار إلى التصريح بتفرّده بها و توحّده بمقتضاها بقوله (فلا إله إلّا الله) ثمّ وصفه بالعظمة والجلال، والغلبة على الإطلاق على سبيل التعجّب بقوله (من عظيم ماأعظمه، ومن جليل ما أجلّه، ومن عزيز ما أعزّه) للتنبيه على أنّ أحداً لايقدر على معرفة حقيقة هذه الصفات و جلالة قدرها، وللإشعار بأنّه وجب الانقياد له والإيمان به والطاعة له، و لفظة من بيان و تفسير لقوله «الله» و ترجمة عنه (و تعالى عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً) تنزيه لجناب الحقّ عمّا ينسب إليه المبتدعة من التشبّه والتجسّم والتصوّر بصورة و غير ذلك من الأقاويل الكاذبة وهؤلاء متشاركون في إنكار الصانع مثل الملاحدة و إن لم يصرّحوا بإنكاره لأنّ الثابت بزعمهم ليس بصانع و الصانع الحقّ ليس بثابت عندهم.

((الاصل))

«و هذه الخطبة من مشهورات خطبه عليه السلام حتّى لقد ابتذلها العامّة و هي»
«كافية لمن طلب علم التوحيد إذا تدبّرها وفهم ما فيها، فلو اجتمع ألسنة الجنّ»

« والانس ليس فيها لسان نبيّ على أن يبيّنوا التوحيد بمثل ما أتى به ـ بأبي و »
« أُمّي ـ ما قدروا عليه و لولا إبانته عليه السلام ما علم الناس كيف يسلكون سبيل »
« التوحيد، ألاترون إلى قوله : « لامن شيء كان ولا من شيء خلق ما كان» فنفى»
« بقوله: «لامن شيء كان» معنى الحدوث و كيف أوقع على ماأحدثه صفة الخلق »
« والاختراع بلاأصل ولامثال، نفياً لقول من قال: إنّ الأشياء كلّها محدثة بعضها»
« من بعض و إبطالاً لقول الثنويّة الّذين زعموا أنّه لايحدث شيئاً إلاّ من أصل»
« ولايدبّر إلاّ باحتذاء مثال، فدفع عليه السلام بقوله: «لامن شيء خلق ماكان» جميع »
« حجج الثنويّة و شبههم، لأنّ أكثر مايعتمد الثنويّة في حدوث العالم أن يقولوا»
« لايخلو من أن يكون الخالق خلق الأشياء من شيء أومن لاشيء فقولهم من شيء»
« خطأ و قولهم من لاشيء مناقضة و إحالة ، لأنّ «من» توجب شيئاً « ولاشيء» »
« تنفيه، فأخرج أميرالمؤمنين عليه السلام هذه اللفظة على أبلغ الألفاظ وأصحّها فقال. »
« لامن شيء خلق ماكان ، فنفى « من » إذ كانت توجب شيئاً، ونفى الشيء إذ »
« كان كلّ شيء مخلوقاً محدثاً، لامن أصل أحدثه الخالق، كما قالت الثنويّة : »
« إنّه خلق من أصل قديم فلايكون تدبير الا باحتذاء مثال. »

« ثم قوله عليه السلام: « ليست له صفة تنال ولاحدٌّ تضرب له فيه الأمثال، كلّ »
« دون صفاته تحبير اللّغات» فنفى عليه السلام أقاويل المشبّهة حين شبّهوه بالسبيكة و»
« البلّورة و غير ذلك من أقاويلهم من الطول والاستواء وقولهم:«متى مالم تعقد »
« القلوب منه على كيفيّة ولم ترجع إلى إثبات هيئة لم تعقل شيئاً فلم تثبت صانعاً»»
« ففسّر أميرالمؤمنين عليه السلام أنّه واحد بلا كيفيّة و أنّ القلوب تعرفه بلا تصوير »
« ولا إحاطة»

« ثمّ قوله عليه السلام: « الّذي لايبلغه بعد الهمم ولايناله غوص الفطن و تعالى »
« الّذي ليس له وقت معدود ولاأجل ممدود ولانعت محدود » ثمّ قوله عليه السلام : «لم »
« يحلل ـ في الأشياء ـ فيقال: هو فيها كائن ولم ينأ عنها فيقال: هو منها بائن» فنفى »
« عليه السلام بهاتين الكلمتين صفة الأعراض والأجسام لأنّ من صفة الأجسام التباعد و»

«المباينة، و من صفة الأعراض الكون في الأجسام بالحلول على غير مماسّة، ومباينة» «الأجسام» على تراخي المسافة»

« ثمّ قال عليه السلام: « لكن أحاط بها علمه و أتقنها صنعه» أي هو في الأشياء » «بالإحاطة والتدبير و على غير ملامسة».

((الشرح))

(و هذه الخطبة من مشهورات خطبه عليه السلام حتّى لقد ابتذلها العامّة) أي عظّموها و أشهروها فيما بينهم حتّى اشتهرت و صارت مبتذلة ، غير متروكة (و هي كافية لمن طلب علم التوحيد إذا تدبّرها وفهم ما فيها) لاشتمالها على مالامزيد عليه من أمر التوحيد المطلق والتنزيه المحقّق و تضمّنها على إشارات لطيفة و اعتبارات صحيحة من الصفات الكماليّة والصفات الإضافيّة والسلبيّة (فلواجتمع ألسنة الجنّ والإنس) (١) و تعاضدت قلوبهم و استظهر بعضهم من بعض (ليس

(١) قوله « فلو اجتمعت ألسنة الجن والانس » قال صاحب المواقف - وهومن مشاهير متكلمى أهل السنة وكتابه أشهر كتب الكلام : على أعلم الصحابه لانه كان فى غاية الذكاء والحرص على التعلم، ومحمد «ص» أعلم الناس و أحرصهم على ارشاده و كان فى صغره فى حجره و فى كبره ختناً له يدخل عليه كل وقت و ذلك يقتضى بلوغه فى العلم كل مبلغ- الى أن قال- ان علياً ذكر فى خطبه من أسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء و القدر مالم يقع مثله فى كلام الصحابة و لان جميع الفرق ينتسبون اليه فى الاصول والفروع وكذا المتصوفة فى علم تصفية الباطن، وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه وكان فى الفقه والفصاحة فى الدرجة القصوى، وعلم النحو انما ظهر منه و هو الذى أمر أبا الاسود الدئلى بتدوينه . و قال استاد الحكماء المتألهين صدر الدين الشيرازى (قدس سره) و شاهد ذلك اما جملة فقول النبى «ص» «أنا مدينة العلم وعلى بابها» ولاشك أن المقصود انه «ع» هو المنبع الذى يفيض عنه العلوم القرآنية والاسرار الحكمية التى اشتمل عليها القرآن الحكيم والسنة الكريمة -الى ان قال- : فالمشهور على ألسنة الجمهور وفى الكتب مسطور أن جميع فرق الاسلام انتهوا فى علومهم اليه. أما المتكلمون فمعظمهم المعتزلة وانتسابهم اليه ظاهر فان أكثر أصولهم مأخوذة*

فيها لسان نبيّ) حال عن الألسنة (على أن يبيّنوا التوحيد بمثل ماأتى به ـ بأبي و وأمّي)صلوات الله عليه (ماقدروا عليه) لظهور أنّ علم التوحيد من جهةالوحي والعقل البشري عاجز عن إدراك ما في عالم القدس بالاستقلال و قوله : « بأبي و أمّي»كلمة معتادة للعرب يقال لمن يعزّ عليهم ، ولايختلج في وهمك أنّه كيف يحسن التفدية هنا بعد الموت وهي غير ممكنة لأنّه لابشرط في إطلاقها في عرفهم إمكان الفدية و ليس الغرض منها تحقيق الفدية بل تخييلها وإيهامها للاسترقاق و تخييل المقول له أنّه عزيزفي نفس القائل إلى غاية أنّه أرجح من أبيه وامّه بحيث يفديه بهما وظاهر أنّه ممّا يفعل في الطبع ميلاً من المقول له (ولولا إبانته عليه السلام) و تمييزه للحقّ عن الباطل في أمر التوحيد (ما علم الناس كيف يسلكون سبيل التوحيد) لأنّ سبيل التوحيد دقيق و بحر معرفته عميق يعجز الغوّاصون قبل الوصول و إن بالغوا و يضلّ الوصّافون قبل البلوغ و إن جاهدوا وقد ضلّ جمع كثير من المتكلّمين بأوهامهم و جمّ غفير من المعتمدين بأفهامهم في أوّل مرتبة

---

*من ظواهر كلامه في التوحيدوالعدلوأيضاً فانهم ينتسبون الى مشايخهم كالحسن البصرى و واصل بن عطا وكانوا منتسبين الى على «ع» و متلقفين عنه العلوم، وأما الاشعرية واستنادهم الى أبيالحسن الاشعرى وقد كان تلميذاً لابى على الجبائى وهو من مشايخ المعتزلة و أما الشيعة فانتسابهم اليه ظاهر، و أماالخوارج فهموان كانوا فيغاية البعد عنه الأ انهم ينتسبون الى مشايخهم وكانوا تلامذة على وأما الفقهاء فمرجع انتساب فقه الجميع اليه كما هو مفصل فيالكتب ككتاب الاربعين للفخر الرازىوكفى فى ذلك شاهداًقول النبى«ص» «أقضاكم على» والاقضى لابد ان يكون أفقهوأعلم بالاصول والفروع ،وأما الفصحاء فالجميع بمنزلةعياله فى الفصاحةمن حيث يملؤون أوعيةأذهانهم من الفاظهويضمنونها خطبهمورسائلهمفيكون بمنزلة درر العقود. وأما النحويون فاول واضع النحو ابوالاسود الدئلى وكان ذلك بارشاده و أما علماء الصوفية وأرباب العرفان فنسبتهم اليه فى تصفية الباطن وكيفية سلوكهم العلمىوالعملى الى الله تعالى ظاهرة الانتهاء اليهانتهى بتخليصما، ولاينافى كونعلم الخوارج من أعدائه منتسباً اليه كماأن علم الاخباريين مأخوذ من المجتهدين اذ لولم يتمارسوا كتبهم لم يبلغوا ما أدركواالبتة.(ش)

من مراتب السلوك و أوّل ظلمة من ظلمات الشكوك (ألاترون إلى قوله) في وصف ذات الواجب (لامن شيء كان)(١) وفي وصف فعله و إيجاده (ولا من شيء خلق ما كان فنفى بقوله لامن شيء كان معنى الحدوث) عن ذاته تعالى إذ حدوث كلّ حادث يستلزم أن يكون وجوده من شيء (٢) و نفي اللاّزم مستلزم لنفي الملزوم (و كيف أوقع) عطف على قوله « نفي » عطف الإنشاء على الإخبار ومن لم يجوّز ذلك فله أن يقول: هذا الكلام و إن كان بحسب الظاهر إنشاء للتعجّب عن الإيقاع لكنّه في الحقيقة إخبار بحصول التعجّب له ،وهذا القدر كاف في صحّة العطف (على ما أحدثه صفة الخلق و الاختراع بلا أصل ولا مثال، نفياً لقول من قال) من الدّهريّة والملاحدة «ونفياً» مفعول له لقوله أوقع (إنّ الأشياء) أي الأشياء الجزئيّة (كلّها محدثة بعضها من بعض) (٣) على

---

(١) قوله «لامن شيء كان» مناط الحدوث كون وجود الشيء مأخوذا عن غيره والله تعالى منزه عنه لان كل شيء متعلق بغيره لايكون واجب الوجود بذاته وان كان قديماً زماناً فلو فرض ذات الواجب تعالى معلولا لغيره كالنور والشيء الاخر الذى تعلق به الواجب كالشمس لم يكن الواجب واجباً لذاته بل كان مخلوقاً لغيره ولايرضى أحد بأن يقول هو تعالى متعلق الوجود بشيء آخر نظير تعلق النور بالشمس وان كان تعالى وما فرض علة له كلاهما قديمين زماناً فان قيل أن الحدوث الذاتى والتأخر الذاتى شيء لايفهمه الناس، قلنا الله تعالى منزه عن كل شيء ينافي وجوب وجوده سواء فهمه الناس أولا وفهم بعضهم كاف فى ذلك على أنا بينافى موضع آخر أنهما مما يفهمه العامة وان لم يعرفوا الاصطلاح كساير الامور العامة. (ش)

(٢) قوله «أن يكون وجوده من شيء» الحادث سواء كان حادثاً زمانياً أو ذاتياً فان وجوده من غيره فليس واجب الوجود حادثاً زمانياً و هو واضح ولا ذاتياً لان وجوده ليس من شيء، (ش)

(٣) قوله «كلها محدثة بعضها من بعض» هو رأى الملاحدة المنكرين للصانع المكتفين بالعلل المعدة فى سلسلة الحوادث و جعل صاحب الكافى عليه الرحمة قول أمير المؤمنين «ع» لامن شيء خلق ما كان اشارة الى رد هذا الرأى وتقريره انه أطلق الخلق على كل موجود وظاهر أن الخلق بمعنى الايجاد بعد العدم فيلزم ان يكون كل شيء مخلوقاً بعد العدم وعلى قول الملاحدة يلزم كون بعض الاشياء غير مخلوق وهو المادة التى تتعاقب عليها الصور ويلزم*

سبيل التسلسل والتعاقب في الجزئيّات الغير المتناهية والنوع منضبط تحتها فانّهم يقولون: كلّ واحد من أفراد الانسان مثلاً محدث ونوعه قديم (١) و ليس ثمّ إنسان أوّل وإنّمـا هو إنسان من نطفة والنطفة من إنسان لا إلى النهاية ولهذا ينكرون وجود الصانع تعالى عمّا يقولون (و إبطالاً لقول الثنويّة) (٢) وهم الّذين يثبتون إلهاً

*أيضاً أن يكون كل شيء من شيء لعدم تناهي الحوادث الماضية فلا يكون شيء إلا من شيء، وأما الاستدلال على بطلان رأيهم فموكول الى ساير اقواله عليه السلام . (ش)

(١) « محدث ونوعه قديم» ان كان مرادهم أن نوع الانسان على سطح هذه الارض قديم فيرد عليه قبل كل شيء أن الارض ليست قديمة فضلا عما هو عليها، ثم ان العلم الجديد يرجح كون الارض فى زمان قطعة من نار لم يمكن ان يعيش عليها أى موجود ذى حيوة نباتى أو حيوانى و انما صارت قابلة بعدان مضى عليها زمان طويل ولابد أن يكون أول حى وجد على الارض اباً لساير أفراد نوعه من غير أن يكون له أب قبله و هذا بمنزلة الاسماك المتولدة فى قنوات تحدث فى الارض من غير أن تتصل بمنبع ماء أو بحر اذ قد يتولد فيها اسماك بغير التوالد والتناسل ولابد من القول باول سمكة خلقت فيها من غير أب وأم . وان كان المراد أن قبل وجود هذه الارض خلقت أرض اخرى وخلق عليها موجودات حية وانسان بقيت أو زالت وقبلها أرض و أحياء وهكذا الى غير النهاية فهذا لا يستلزم على فرض صحته نفى الصانع اذ لا يمتنع فى العقل أن يخلق الله عالماً فيفنيه ويحدث عالماً آخر و هكذا متوالياً.

والقول الصحيح فى هذا المقام أن مراده «ع» اثبات مخلوقية كل شيء حتى المادة فان أذهان العامة والملاحدة لا تعترف بكون مادة الاشياء مخلوقة بل يظنونها واجبة الوجود اذ لا يتعقلون امكان عدمها أصلا فهى عندهم موجودة مستغنية عن الايجاد وانما الحادث التغيرات الطارية والحالات العارضة عليها فاصلها ثابت وأحوالها متغيرة فلم يوجد شيء الا من شيء وسيجيء بطلانه ان شاء الله تعالى.(ش)

(٢) قوله «لقول الثنوية» أى بعضهم لا جميعهم فانهم فرق عديدة ذكرهم الشهرستانى وغيره والثنوية يشتركون فى اثبات أصلين للعالم النور والظلمة أو يزدان و أهريمن وأمثال ذلك ومنهم المانوية وهم زنادقة ونسبتهم الى الزردشتية نسبة الملاحدة الى المسلمين وأما*

نورانياً وإلهاً ظلمانياً ينسبون إلى الأوّل الخيرات وإلى الثاني الشرور، و لعلّ المراد بالثنويّة هنا القائلون بالمادّة و أزليّتها و أنّه لايحدث شيء إلاّ من مادّة أزليّة بحسب استعداداتها و سمّواثنويّة لأنّهم حكموا بسرمديّة المادّة وأزليّتها (الّذين زعموا أنّه لايحدث شيئاً إلاّ من أصل ولايدبّر) شيئاً (إلاّ باحتذاء مثال) يحذو حذوه وينظر إليه و يعمل مثله وهم أيضاً يقولون بقدم الأنواع والاصول (١) مثل الملاحدة إلاّأنّهم يقرّون بوجودالصانع المحدث لأفرادها على وجه الاحتذاء بخلاف الملاحدة فإنّهم يسندون حدوث الأفراد إلىالطبايع (فدفع عليه السلام بقوله: لامن شيء خلق ماكان جميع حجج الثنويّة وشبههم) العطف للتفسير و التنبيه على

* احتمال كون المراد منهم الماديين على ماذكره الشارح فغير صحيح اذلم يعهداطلاق هذا الاسم عليهم فيموضع . (ش)

(١) قوله «بقدم الانواع والاصول» القول فيهم كالقول فيمن قال بقدم نوع الانسان على مامر. وهذه شبهة عجيبة مرتكزة في ذهن الناس وتحير العقلاء فيعلة رسوخها فيهم لان الطبع البشرى مجبول على عدم التصديق بشيء لم يحسه بحواسه ولم يقم عليه دليل عقلي و مقتضى عدم الدليل على شيء الشك فيه و معذلك هم على قدم المادة ولاتناهي الفضاء من غير أن يدركوه بديهة أو يقوم عليه دليل و قال الحكماء ان المادة لايمكن وجودها الا بصورة و ان فرضنا أن لاصورة فلامادة فالمادة متعلقة الوجود بالصورة والذى يتعلق وجوده بغيره لايكون واجب الوجود على مامر ولاريب أن كل أحد يمكن أن يتعقل كون صورة الانسان مخلوقة للصانع وكذلك صورة الغذاء الذى تحصلت صورة الانسان منه و صورة الماء الذى دخل في تركيب الانسان وصورة الاشياء التي تركب منه الغذاء وهكذا كل صورة والمادة متعلق وجودها بصورة ما من هذه الصور المخلوقة فالمادة متعلقة الوجود بخالق الصور نعم ان قلنا بالجزء الـذى لايتجزى وأنكرنا وجود الصورة الجسمية أصلا وأنكرنا امكان استحالة الصور النوعية بعضها الى بعض صعب تصور تعلق المادة الجسمانية بعلة مفارقة مجردة، ولكن ثبت بطلان الجزء بالدليل القطعي وهو كاف هنا وبالجملة فازلية المادة واستغنائها في الوجود عن العلة من اسخف الاراء واضعفها والقائل بقدم الانواع والاصول ليست شبهته الا تصور استغناء المادة عن العلة وكونها أزلية فيجب ان يكون في ضمن نوع دائماً. (ش)

أنّ ما هو حجّة بزعمهم فهو شبهة منسوجة من الباطل في الحقيقة (لأنّ أكثر ما يعتمد الثنويّة) المراد بالأكثريّة الأكثريّة بحسب القوّة والاستعمال في مقام الاحتجاج لا الأكثريّة بحسب العدد فلا يرد أنّ ما نقله منهم واحد فلا يصحّ وصفه بالأكثريّة (في حدوث العالم) أي في حدوث العالم من أصل و مثال كما هو مذهبهم أو في نفي حدوث العالم على سبيل الإبداع والاختراع كما هو الحقّ (أن يقولوا لا يخلو من أن يكون الخالق خلق الأشياء من شيء) أي من مثال سابق بالاقتداء به وإجراء مثل ماوقع فيه من التدبير على خلقه (أو من لاشيء) والثاني باطلٌ إذ لا يجيء من لاشيء شيء بالضرورة فتعيّن الأوّل و هو المطلوب. الجواب أنّ كلّ واحد من شقّي الترديد باطل وأنّ الشقّ الثاني ليس نقيضاً للشقّ الأوّل حتّى يلزم من بطلان الثاني كما قالوا ثبوت الأوّل ومن بطلانهما كما قلنا ارتفاع النقيضين، و إنّا نختار شقّاً ثالثاً هو النقيض للأوّل وهو أنّه خلق لامن شيء . أمّا وجه بطلان شقّي الترديد فأشار إليه المصنّف بقوله (فقولهم من شيء خطأ) لأنّه يستلزم عجز الواجب و سلب التدبير عنه و افتقاره إلى الغير في تنفيذ قدرته و ثبوت قديم غيره و كلٌّ ذلك محال (و قولهم من لاشيء مناقضة وإحالة) المحال من الكلام بالضمّ ما عدل عن وجهه كالمستحيل وأحال وأتى بالمحال (لأنّ «من» توجب شيئاً «ولاشيء» تنفيه) يعني أنّ لفظة من الابتدائيّة توجب شيئاً يقع الابتداء منه ومدخولها و هو لفظة لاشيء ينفي ذلك الشيء ضرورة أنّ اللاّشيء لا يصدق على شيء من الأشياء فبين مفهوم « من » و مفهوم اللاّشيء تناقض فلا يصحّ قولهم من لاشيء أيضاً وإذا ثبت بطلان شقّي الترديد كليهما ثبت أنّه لاتناقض بينهما . و أمّا الشقّ الثالث فهو ما اختاره عليه السلام كما أشار إليه المصنّف بقوله (فأخرج أمير المؤمنين عليه السلام هذه اللّفظة) أي هذه العبارة المشتملة على الترديد أو قولهم خلق الأشياء من لاشيء (على أبلغ الألفاظ و أصحّها) من حيث اللّفظ والمعنى(فقال عليه السلام لا من شيء خلق ما كان) فإنّه ردٌّ عليهم بأنّ ترديدهم ليس بحاصر لعدم وقوعه بين النفي والإثبات فإنّ قولهم من لاشيء ليس رفعاً و نقيضاً لقولهم من شيء

بل قولنا لامن شيء دفع و نقيض له فان نقيض الابتداء من شيء سلب الابتداء من ذلك الشيء لما تقرر من أن نقيض كل شيء رفعه لا الابتداء من لاشيء إذ لا تناقض بين الموجبتين و إن كان المحمول في إحديهما متضمناً للسلب و لما لم يكن ترديدهم حاصراً اختار عليه السلام شقاً ثالثاً و هو أنه خلق الأشياء لامن شيء (فنفى من) با دخال حرف النفي عليها وأنكر عليهم إدخال من على حرف النفي (إذ كانت) يعني من (توجب شيئاً)(١) فلو دخلت على حرف النفي كما قالوا لزم التناقض في قولهم من لاشيء كما عرفت (و نفى الشيء) إشارة إلى أن النفي في قولنا لامن شيء راجع إلى مفهوم من الابتدائية ومفهوم مدخولها و هو الشيء كليهما لا إلى مفهوم من وحده حتى يلزم وجود شيء قبل خلقه للأشياء (إذ كان كل شيء مخلوقاً محدثاً لامن أصل) تعليل لنفي من و نفي الشيء جميعاً و هو في الحقيقة سند للمنع كما يظهر بالتأمل (أحدثه الخالق)(٢) لامن

(١) قوله «من توجب شيئاً» من هذه حرف جر بمعنى ابتداء الغاية و قد يقال لها من النشوية وهى يقتضى شيئاً منه يبتدء وينشأ شيء آخر مثل ابتداء المسافة الحقيقية نحو سرت من البصرة الى الكوفة أو الوهمية نحو حفظت الكتاب من أوله الى آخره وقد تدل على العلة الفاعلية نحو أن يقال وجود العالم من الله أو على العلة المادية نحو خلقكم من تراب ثم من نطفة، أو على العلة المعدة نحو الابن من الاب والعذاب من المعاصى واذا اغتسل الانسان خلق الله من كل قطرة من ماء غسله ملكاً يستغفر له ونعيم الاخرة تتجسم من أعمال أهل الدنيا و اجسامهم من اجسامهم فى الدنيا ويجب الفرق بين العلة المادية والعلة المعدة وخلق النفس المجردة من البدن من الثانى والصورة النوعية من المزاج من قبيل الاول. (ش)

(٢) قوله «لامن اصل احدثه الخالق» مذهب اهل التوحيد ان الله تعالى خلق ما خلق من اصل وخلق ذلك الاصل أيضاً وليس الاصل غير مخلوق بخلاف الثنوية اى المانوية منهم فانهم قالوا بعدم مخلوقية الاصل و بمخلوقية ما تركب منه فقط وقوله «أحدثه الخالق» أى أوجده و أطلق الاحداث على الايجاد للملازمة عرفاً بين الحدوث والخلق. وقد تكرر البحث فى الحدوث متفرقاً فى الحواشى و نلخص لك ههنا حاصل ما سبق و هو أن الحدوث يمكن أن يثبت للعالم لوجوه:

الاول التعبد الشرعى فى الاعتقاد به والدليل عليه ظاهر الكتاب والسنة والاجماع و

أصل و هذا تأكيد للسابق و مبالغة في أنّ خلقه بمحض الاختراع من غيرأن يكون

هذا وجه حسن ولكن يتوقف على اثبات حجية الاجماع وظاهر الكتاب وقول الرسـول و الائمة عليهم السلام فمالم يثبت ذلك أولا لم يصح التمسك بقولهم و اثبـات ذلك كله متوقف على اثبات وجوده تعالى وعدله و لطفه وحكمته والنبوة وغير ذلك قبل اثبات الحدوث.

الثانى اثبات حدوث العالم حتى يثبت بهاحتياجه الى ا لصانع ويثبت بهوجوده تعالى ولايجوز التمسك حينئذ فى ذلك بالاجماع وأدلة الشرع لان المنكرأوالشاك فـى وجـوده تعالى لايعترف بالشرع ولابدليله بل الصحيح أن يثبت الحدوث بالدليل العقلى أولا، ثم يثبت به وجودالواجب ثانياً، ثم بعد ذلك يثبت النبوة وحجية قول النبى وبعد ذلك الامامة وحجية أقوالهم ، ثم يثبت حجية الاجماع لدخول قول المعصوم فحجية الاجماع متاخرة عن اثبـات الحدوث بهذه المراتب لامتقدمة عليه .

الثالث اثبات الحدوث لالتوقف اثبات الواجب تعالى عليه ولاللتعبد به شرعاً بل لانه مطلب علمى محض مثل عدم تناهى الابعاد و مساحة الارض و كرويتها ومقدار الابعاد بين الكرات السماوية و أمثال ذلك.

وبالجملة من يريداثبات الحدوث لاثبات الصانع لم يجز له التمسك بالادلة الشرعية ومن يتمسك بالادلة الشرعية لايجوز له التمسك به لاثبات الواجب وظاهر كلامهم أن الاعتقاد بالحدوث انما هو لاثبات الواجب تعالى وأن انكار الحدوث مساوق لانكار الصانع، وأن اثبات الصانع يكفى لاثبات الحدوث وعليهذا فلايجوز التمسك فيه بالادلة الشرعية كالاجماع ولما كان مذهب أكثر المتكلمين أن علة احتياج الممكن الى الواجب امكانه لاحدوثه وأن العقل لايأبى أن يتعلق شىءقديم زماناً بشىءقديم مثله كما لوفرضنا الشمس قديمة كان نورها قديماً مع تعلقه بالشمس التزموا بأن اثبات الصانع مطلقاً لايتوقف على اثبات الحدوث نعم زعم كثير منهم أن الفاعل المختار لايجوز أن يكون فعله قديماً وأن واجب الوجود مختار ففعله حادث زماناً والالزم اضطراره . والجواب ان ذلك غير معقول لنااذ لايستحيل عند العقل أن يكون الفاعل المختار تعلق ارادته بأن يكون فاعلا دائماً و أن يكون خلق عالماً و أفناه، ثم خلق عالماً آخر وأفناه، و هكذا الى غير النهاية أزلا و أبداً بحيث كان له فى كل زمان مخلوق، فالوجه أن يقال الحدوث أمر تعبدى ثابت بالدليل الشرعي لالتـوقف*

مأخوذاً من شيء وكاىناً على مثاله ، والضمير المفعول في أحدثه يعود إلى كلّ شيء (كما قالت الثنويّة) متعلّق بالمنفي الذي في قوله « لامن أصل » (إنّه خلق من أصل قديم) هو أصل للأشياء الحادثة ومادّتها (فلايكون تدبيراً لاباحتذاء مثال) صفة كاشفة لقوله «تدبيراً» إذالتدبير وهو رعاية كلّ ماله مدخل في نظام كلّ واحد من أجزاء العالم من الأمور الكلّيّة والجزئيّة إنّما يتحقّق إذالم يكن باحتذاء مثال وإلاّ فالتدبير لخالق المثال لالمن تبعه. وفي بعض النسخ إلاّ بأداة الاستثناء و هو الأوفق بمذهبهم لأنّهم يسمّون رعاية المصالح على سبيل الاحتذاء تدبيراً كما يرشد إليه الكلام السابق (ثمّ قوله عليه السلام) قوله بالجرّ عطفاً على قوله «لامن شيء كان» أي ألا تنظرون إلى قوله عليه السلام (ليست له صفة تنال ولاحدّ تضرب له فيه الأمثال كلّ دون صفاته تحبير اللّغات» فنفى عليه السلام أقاويل المشبّهة) المتبعين لأوهامهم و أحكامها الفاسدة المحجوبين عن ربّهم بظلمات نفوسهم (حين شبّهوه بالسبيكة) أي

---

* اثبات الواجب عليه بل هو مثل خلق العالم فى ستة أيام، أويقال حدوث الاجسام مسئلة علمية مثل تركبها من الهيولى والصورة و أمثال ذلك وبحث المتكلمون عنه كما بحثوا عن الجوهر والعرض والمقولات العشر لالكونه مسئلة شرعية والحق أن يقال غرض المتكلمين اثبات مخلوقية كل شيء للفاعل المختار وهوالاصل الذى لامحيص عنه وانما عبروا بالحدوث لانهم اعتقدوا ملازمة بين المخلوقية والحدوث ولايهمهم الا اثبات مخلوقية كل شيء له. قال العلامة الحلى (قدس سره) فى نهج المسترشدين الموجود اما أن يكون قديماً أو محدثاً فالقديم مالاأول لوجوده والذى لايسبقه العدم وهوالله تعالى خاصة و المحدث مالوجوده اول وهوالمسبوق بالعدم وهو كل ماعداالله تعالى وغرضه هناالقديم والمحدث الذاتيان ، بقرينة انه قال : والقديم لايجوز عليه العدم لانه اما واجب الوجود لذاته فظاهر انه لايجوز عليه العدم، واما ممكن الوجود فلابد له من علة واجبة الوجود والالزم التسلسل و يلزم من امتناع عدم علته امتناع عدمه فاعترف بان الممكن يجوزأن يكون قديماً زماناً مع كونه معلولا ثم قال ان علة احتياج الاثر الى المؤثر انماهى الامكان لاالحدوث. وقال أيضاً الحدوث كيفية الوجود فتكون متأخرة عنه والوجود متأخر عن الايجاد المتأخر عن الاحتياج المتأخر عن علة الاحتياج فلوكان الحدوث علة الاحتياج لزم الدور بمراتب وهو محال. (ش)

بالفضّة المذابّة يقال: سبكت الفضّة أسبكها سبكاً أذبتها والفضّة سبيكه (والبلّورة) البلّور مثل التنّور والسنّور: جوهر معروف والجامع بينهما هو الصفاء واللّون (و غير ذلك من أقاويلهم من الطول) قال بعضهم: طوله سبعة أشبار من شبر نفسه وقال بعضهم غير ذلك (ولاستواء) على العرش ونحوه حتّى ذهب بعضهم إلى أنّه قد ينزل عنه لأمر مّا ثمّ يصعد إليه (وقولهم) بالنصب عطفاً على الأقاويل أي فنفى عليه السلام قولهم (متى ما لم تعقد القلوب منه على كيفيّة) يكون هو عليها سواء كانت قارّة أو غير قارّة (ولم ترجع إلى إثبات هيئة) أي صفة قارّة يكون هو عليها (لم تعقل شيئاً فلم تثبت) أي العقول حينئذ (صانعاً) لأنّ العقل لا يحكم بوجود شيء لا يدركه أصلاً وهم قالوا ذلك بحكم العادة في إدراك النفس للامور المعقولة من الامور الممكنة باستعانة الوهم والخيال، فانّ النفس إذا توجّهت إلى أمر معقول تستعين بالقوّة الوهميّة والخياليّة على إثبات ذلك المعنى المعقول وضبطه وتتأبّى عن الاشارة إليها إلّا بمشاهدة الوهم والخيال و استثبات حدّ و كيفيّة وهيئة يكون هو عليها فظنّوا أنّ عالم قدس الحقّ و عالم التوحيد مثل هذا العالم فأجروا فيه حكم هذا العالم و اعتقدوا فيه بالمشابهة والمماثلة والكيفيّة والهيئة إلى غير ذلك من العقائد الباطلة الفاسدة (فعبّر أمير المؤمنين عليه السلام) عبّر من التعبير بالعين و الباء الموحّدة وفي بعض النسخ «ففسّر» من التفسير بالفاء والياء المثنّاة من تحت و هو الأظهر (أنّه واحد بلا كيفيّة) من الكيفيّات الّتي يثبتها المشبّهة (و أنّ القلوب تعرفه بلا تصوير) من التصويرات الّتي يعقلها المبتدعة (ولا إحاطة) بكنه ذاته و صفاته. فان قلت: أين يفهم هذه الامور من كلامه عليه السلام قلت: يفهم من مجموع منطوق كلامه ومفهومه كما لا يخفى على المتأمّل (ثمّ قوله عليه السلام) وهو أيضاً عطف على قوله «لا من شيء كان» و كذا ما بعده («الّذي لا يبلغه بعد الهمم ولا يناله غوص الفطن وتعالى الّذي ليس له وقت معدودٌ ولا أجلٌ ممدودٌ ولا نعت محدودٌ» ثمّ قوله عليه السلام «لم يحلل في الأشياء(١) فيقال هو فيها كائن ولم ينأ عنها فيقال: هو منها بائن» فنفى عليه السلام

---

(١) قوله « لم يحلل فى الاشياء » تفسير صاحب الكافى يرجع الى بيان التجرد يعني*

عنه بهاتين الكلمتين صفة الأعراض والأجسام) الظاهر أنّ الكلمتين هماالقولان ولكن الظاهر من سياق كلام المصنّف فيما يذكره من الدّليل أنّ نفي صفة الأعراض والأجسام بالقول الأخير و في فهم هذا النفي من القول الأوّل خفاء يزول بالتأمّل (لأنّ من صفة الأجسام التباعد والمباينة) أي تباعد بعضها عن بعض بحسب تباعد الأمكنة والمباينةبينها بتراخي مسافة و حيث لم يكنالله تعالى بعيداًعن شيءمنالأشياءولامبايناً له بهذا المعنىلم يكن جسماً (ومن صفةالأعراض

*أشار أميرالمؤمنين «ع» بهاتين الكلمتينالىانالله تعالى ليس جسماً ولاجسمانياً و قوله (ع) «لم يحلل فى الاشياء» لنفى كونه تعالى عرضاً ولم ينأ عنها لنفى كونه جسماً و لكن كلامه (ع) اشمل و أعم فائدة ممافسره به (رحمهالله) لان المجرد أيضاً يمكن تباعده عنمجرد آخر نوع تباعد كنفسين مستقلين من النفوس الناطقة الانسانية لاارتباط بينهماأصلا ولاتلازم بينهما ولايحيط أحدهما بالاخر ولايعلم أحدهماماقى ذهنالاخرويمكن ارتباطمجردين نظير مايراه الحكماء من ارتباط النفوس الناطقة بالعقل الفعال والملائكة الملهمة ولذا قديتفق أن يرى فى المنام اموراً من عالم الغيب باتصاله بهم و بالجملة التباعدوالاتصال كمايتصور فى الاجسام كذلك يتصورفىالمجردات وكلام أميرالمؤمنين (ع) يشمل جميع الاشياء و الله تعالى جل وعز منان يباين الاشياء وتستقل هى دونه بل هو محيطقاهربها بحيثلايتصورلها وجود مستقل وليس هو عينها فكما هومحيط بالاجسام وقريب منها و قاهر عليها بالعلية من غير أن يكون عينها كذلك هو قاهر على المجردات وقريب منها منغير أنيكون حالا فيها أوعينها ولوكان معنى كلامه (ع) منحصراً فيما أفاده صاحب الكافى لم يترتب عليه ما فرع عليه من قوله لكنه أحاط بهاعلمه وأتقنها صنعه قال صدرالمتألهين تنزيهه تعالى عن الكون فى الاشياء والبون عنها مطلبغامضدقيقومقصدخائضعميقوتوحيد تام وتقديس كاملوتنزيه بالغ وعلم فائق عظيم أعظم منبيان سلب العرضية والجسمية عنه تعالى أما العرضية فشيء لم يحتمله ولم يجوزه فى حقه أحد ممن له أدنى شعور و أما الجسميةفنفيهامحصل بأدنى بضاعة من العقل والاولى حملكلامه و هو سيدالموحدين و امام العارفين على ماهو أولى و أقرب بكماله فى المعرفةوحالهفىالتوحيدانتهى.أقول: وما ذكرنا من تفريعه الاحاطةفى العلم والصنع والقدرة يبين صحة قول صدرالمتألهين صريحاً. (ش)

الكون في الأجسام بالحلول على غير مماسّة) إذ مماسّة شيء بشيء أن يلاقي بعض من ذاك بعضاً من هذا مع قيام كلّ واحد منهما بذاته ، و العرض قائم بغيره فلا يتحقّق المماسّة بينه و بين الجسم (و مباينة الأجسام على تراخي المسافة) المباينة عطف على المماسّة فانّ العرض الحالّ في الأجسام غير مباين لها على تراخي مسافة بينهما و حيث لم يكن الله تعالى حالاً في الأجسام لم يكن عرضاً (ثمّ قال عليه السلام: «لكن أحاط بها علمه وأتقنها صنعه») بإفاضته على كلّ شيء ما يليق به و إنّما غيّر الاسلوب لأنّ هذا القول ليس من قبيل الأقوال السابقة إذ المقصود من هذا القول هو الإثبات دون النفي (أي هو في الأشياء بالإحاطة)(١) أي بإحاطة علمه

---

(١) قوله «أى هو فى الاشياء بالاحاطة» تقريب لمعنى العلية الى أذهان السامعين فان تصورها لايخلو عن صعوبة على أكثر الناس . و ليس صرف الاحاطة العلمية كافياً فى العلية اذ ربما يكون غير العلة عالماً كعلمنا بالخسوف والكسوف و باعضاء بدن الانسان بالتشريح و لذلك أضاف أمير المؤمنين «ع» قوله أتقنها صنعه على قوله أحاط بها علمه و لما كان بعض الفاعلين عندنا كالنجار والبناء يتقنون صنع ما يصنعون مع عدم كونهم عللا بالمعنى الذى يجب اثباته للبارى أعنى احتياج المعلول اليه حدوثاً وبقاء أضاف «ع» اليه قوله و أحصاها حفظه ثم بين ذلك بماذكره بعده الى قوله كل شىء منها بشىء محيط يعنى كل واحد من الملائكة الحفظة والرقباء محيط بكل واحد من الاشياء التى فوض اليه تدبيرها وبذلك تم معنى العلية ووضح المقصود، ثم قال علة العلل هو الذى أحاط بهؤلاء الملائكة الحفظة المحيطين بالاشياء وقد مر سابقاً كيفية تعلق المادة بالصورة والصورة بالمبدء المفارق أعنى الملائكة على ما بينه الحكماء ويظهر ذلك ظهوراً تاماً بتدبر ماذكروه فى القوة المصورة فيقاس عليه غيره مثلا اذا تأمل الانسان فى خلق الجنين والحكم التى روعيت فى تركيب اعضائه و مزاج كل عضو عرف ان الطبيعة غير الشاعرة غير كافية فى تعليل هذه الامور بل لابد من موجود عاقل يكون هذه المصالح بتدبيره و ان كان هناك طبيعة فهى مسخرة لذلك الموجود العاقل . قال السبزوارى فى شرح المنظومة لبطلان استناد هذه الافعال العجيبة المحكمة المتقنة الى قوة عديمة الشعور بل هى مستندة الى الملائكة المدبرين الفاعلين بالتسخير لامر الله انتهى . *

بها و نفوذه في بواطنها بحيث لايخفى عليه ضمائر المضمرين و نجوى المتخافتين و حركة الجفون و خيانة العيون و أسرار القلوب و موارد الغيوب ورجع الحنين. و انقلاب الجنين (و التدبير على غير ملامسة) أي بتدبير الأشياء ورعاية مصالحها من غير مماسّة بها و ملامسة لها لأنّ ذلك من صفات الأجسام و قدسه تعالى منزّه عن الاتّصاف بها.

((الاصل))

٢ـ « عليّ بن محمّد، عن صالح بن أبي حمّاد، عن الحسين بن يزيد، عن الحسن» « ابن عليّ بن أبي حمزة، عن إبراهيم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إنّ الله تبارك اسمه » « وتعالى ذكره وجلّ ثناؤه سبحانه وتقدّس وتفرّد وتوحّد ولم يزل ولايزال وهو» « الأوّل والآخر والظاهرُ والباطنُ فلا أوّل لأوّليّته، رفيعاً في أعلى علوّه،» « شامخُ الأركان، رفيع البنيان، عظيمُ السلطان، منيف الآلاء، سنيّ العلياء » « الّذي عجز الواصفون عن كنه صفته ولايطيقون حمل معرفة إلهيّته ولايحدّون» « حدوده، لأنّه بالكيفيّة لايتناهى إليه».

((الشرح))

(عليّ بن محمّد، عن صالح بن أبي حمّاد، عن الحسين بن يزيد، عن الحسن بن عليّ بن أبي حمزة، عن إبراهيم) مشترك بين ثلاثة (١) إبراهيم الصيقل وإبراهيم

---

* فاذا تصور الانسان كون هذا الموجود العاقل مع طبيعة الرحم حافظاً ورقيبا ومدبراً سهل عليه اثباته فى كل موجود على ما ذكره امير المؤمنين « ع » « كل شيء منها بشيء محيط والمحيط بما أحاط منها الواحد الاحد الصمد» لايجب عزل الطبيعة عن التأثير بل عن الاستقلال كما قال الشيخ الرئيس الصورة علة مع المفارق لاقامة الهيولى ، و مثله الحكيم الطوسى بمن يقيم السقف بدعامات. (ش)

(٣) قوله « مشترك بين ثلاثة» بل الظاهر المتبادر الى الذهن أنه ابراهيم بن عبد-*

الكرخي البغدادي و إبراهيم بن إسحاق البصري (عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إنّ الله تبارك اسمه) أي اسمه ذو بركة عظيمة، أو ثابت غير متغيّر، أو بريء عن العيوب والنقائض والجملة الفعليّة في محلّ الرّفع على أنّها خبر إنّ (و تعالى ذكره) عن ذكر المخلوقين أو عن الوصول إليه والإتيان به كما هو حقّه عقول البشر وألسنتهم (و جلّ ثناؤه) أي عظم ثناؤه كما هو حقّه وخرج عن طوق البشر (سبحانه) جملة اعتراضيّة لكونه مصدراً لفعل محذوف، و في حذف المتعلّق دلالة على عموم تنزيهه عن كلّ مالايليق به (و تقدّس) أي تطهّر عن النقائص كلّها (و تفرّد) بالإلهية والتدبير (و توحّد) بالربوبيّة والتقدير (و لم يزل ولايزال) فلم ينقطع أزليّته بعدم سابق ولاينقطع أبديّته بعدم لاحق (و هو الأوّل) للأشياء كلّها فلاشيء قبله (و الآخر) للأشياء كلّها فلا شيء بعده، وقد عرفت أنّ الاوّليّة و الآخريّة أمر إضافي يعتبره العقل له بالنسبة إلى خلقه و أنّه الأوّل حين كونه آخر والآخر حين كونه أوّل من غير زمان و امتداد بينهما إذلازمان هناك (والظاهر والباطن) أي الظاهر وجوده بعجايب تدبيره للمتفكّرين و الباطن كنه ذاته و صفاته عن توهّم المتوهّمين أوالظاهر العالي على كلّ شيء والغالب عليه من ظهر عليه إذاعلاه و غلبه والباطن العالم بباطن كلّ شيء (فلاأوّل لأوّليّته) أي لاحدّ لكونه أوّلاً للأشياء تقف عنده أوّليّته وتنتهي به وإلاّ لكان محدثاً فكان ممكناً فلايكون واجب الوجود هذا خلف. و كذا لاآخر لآخريّته و إنّما لم يذكره

---

*الحميد من مشاهير الواقفة لان الحسن بن على هو ابن حمزة البطائنى أيضاً من مشاهيرهم و كان ابراهيم كثير الرواية فيهم و أما ابراهيم الصيقل فمجهول غيرمعروف فى الروايات و أما ابراهيم بن اسحق البصرى فكان متأخراً جداً لايمكن روايته عن أبىعبدالله (ع) بل روى عنه الصفار و علىبن ابراهيم و من فى طبقتهما، و أما الكرخى فلم يكن من الواقفة ولم نر رواية الحسن بن علىبن أبى حمزة عنه و يحتمل أيضاً كونه ابراهيم بن ميمون بياع الهروى والله العالم، و على كل حال فالرواية ضعيفة ولكن لايضر ضعفها لان الاعتماد فى هذه الامور على المعنى لاعلى الاسناد. (ش)

لأنّه يعلم من سياق الكلام بل من قوله «فلا أوّل لأوّليّته» لما تقرّر من أنّ ما ثبت قدمه (١) امتنع عليه عدمه(رفيعاً) لرفعة شرف ذاته و صفاته عن ذوات المخلوقين و صفاتهم، وهو حال عن فاعل الظاهر أو عن الضمير المجرور في أوّليّته(في أعلى علوّه) بحسب الرتبة والعلّيّة لأنّه مبدء كلّ موجود حسّي وعقلي وإليه ينتهي سلسلة العلّيّة في الممكنات، فكلّ عال سواه سافل في حدّ ذاته و بالنسبة إلى ما فوقه، والله سبحانه فوق كلّ عال وله العلوّ المطلق الّذي هو العلوّ الأعلى. وهذا أيضاً حال عمّا ذكر أو عن فاعل «رفيعاً» (شامخ الأركان) الشامخ المرتفع، وقد شمخ الرّجل فهو شامخ أي مرتفع، و ركن الشيء جانبه الأقوى و منه أركان البيت وقد يعبر به عن العزّ والمنعة، يقال هو يأوى إلى ركن شديد أي إلى عزّ ومنعة و هذا الكلام إمّا استعارة تمثيليّة بتشبيه المعقول بالمحسوس أيضاحاً لعلوّه و رفعته أو استعارة تحقيقيّة بتشبيه صفاته الكماليّة مثل العلم والقدرة وغيرهما بالأركان في أنّ بناء تدبيره في هذا العالم على هذه الصفات كما أنّ بناء البيت على الأركان، و ذكر الشامخ حينئذ ترشيح والمراد بارتفاع هذه الصفات ارتفاعها عن أن تكون مطارح لعقول الأذكياء (رفيع البنيان) وهو الحائط و هذا الكلام أيضاً استعارة على سبيل التمثيل لتنزيل علوّه المعقول منزلة العلوّ المحسوس لزيادة الايضاح (عظيم السلطان) وهو التسلّط والقهر على ماعداه أو الحجّة والبرهان والوجه لوصف

---

(١) قوله « لما تقرر من ان ماثبت قدمه » ذكرنا فيما مر قريباً عبارة العلامة فى نهج المسترشدين حيث قال القديم لايجوز عليه العدم لانه اما واجب الوجود لذاته فظاهر أنه لايجوز عليه العدم و اما ممكن الوجود فلابدله من علة واجبة الوجود والالزم التسلسل و يلزم من امتناع عدم علته امتناع عدمه. و قوله هذا صريح فى أنه يجوز أن يكون الممكن المعلول لغيره قديماً زماناً باقياً ببقاء علته و قال الصدوق رحمه‌الله فى التوحيد على ما رواه فى البحار(المجلد الثانى صفحة ١٠٤) ان الاستيلاء لله تعالى على الملك وعلى الاشياء ليس هو بأمر حادث بل كان لم يزل مالكا لكل شيء و مستولياً على كل شيء . فقولهم بالحدوث الزمانى لامر آخر لالاحتياج التأثير اليه. (ش)

تسلّطه و قهره على ماعداه أو وصف براهين ربوبيّته و شواهد اُلوهيّته بالعظمة ظاهر لذوي البصائر (منيف الآلاء) أي جزيل الآلاء و شريف النعماء ، و شرافتها باعتبار كمالها في الكمّيّة و الكيفيّة و كونها على حسب المصالح (سنيّ العلياء) السنيّ الرّفيع . والعلياء بالضمّ والمدّ كلّ مكان مشرف. وأيضاً استعارة على سبيل التمثيل لقصد الايضاح والافصاح (الّذي يعجز الواصفون) العارفون له بترقّي عقولهم في معارج المعارف (عن كنه صفته) لأنّ العقول البشريّة و أفكارها لا تقدر أن تحيط بحقيقة ماله من صفات الكمال و نعوت الجلال (ولا يطيقون حمل معرفة إلهيّته) إذلو تجلّت الحقيقة الالهيّة والأنوارالرّبوبيّة لانفطرت قلوبهم كما تنفطر البيضة على الصفاكيف و الجبل الشامخ عجز أن يكون مظهراً لتجلّيها كما قال : «فلّما تجلّى ربّه للجبل جعله دكّاً وخرّموسى صعقاً » (ولايحدّون حدوده) الضمير يعود إليه تعالى يعني لا يحدّ الواصفون حدود الرّبّ لأنّ تحديده يستلزم توصيفه بكيفيّة التناهي والتجزية والتحليل والتركيب إذكان من شأن المحدود ذلك ، ولمّاكانت هذه اللّوازم باطلة في حقّه تعالى كما أشار إليه بقوله (لأنّه بالكيفيّة لايتناهي إليه) أي إلى حدّ كان ملزومها و هووجدانهم بالتحديد باطلاً أيضاً . و قال سيّد المحقّقين: الضميرفي «حدوده» يعود إلى الحمل ، يعني لايحدّون حدود حمل معرفته إذ بالوصف لايبلغ إلىمداه ، وبالصفة لايدرك منتهاه و بالكيفيّة لا يتناهى إلى حدّ .

((الاصل))

٣ـ «عليّ بن إبراهيم ، عن المختار بن محمّد بن المختار، ومحمّد بن الحسن، عن» «عبدالله بن الحسن العلوي جميعاً ، عن الفتح بن يزيد الجرجاني قال: ضمّني و» «أباالحسن عليه السلام الطريقُ في منصرفي من مكة إلى خراسان وهو سائر إلى العراق» «فسمعته يقول : من اتّقى الله يُتّقى، ومن أطاع الله يُطاع ، فتلطّفت في الوصول» «إليه، فوصلت فسلّمت عليه، فردّ عليّ السّلام ثمّ قال: يـا فتح من أرضى الخالق»

« لم يبال بسخط المخلوق ومن أسخط الخالق فقمنٌ أن يسلّط الله عليه سخط المخلوق»
« وإنّ الخالق لا يوصف إلاّ بما وصف به نفسه وأنّى يوصف الذي تعجز الحواسّ »
« أن تدركه و الأوهام أن تناله والخطرات أن تحدّه ، والابصار عن الاحاطة به »
« جلّ عمّا وصفه الواصفون و تعالى عمّا ينعته النعتون، نأى في قربه و قرب في»
« نأيه فهو في نأيه قريبٌ ، و في قربه بعيد ، كيّف الكيف فلا يقال: كيف ، وأيّن»
« الأين فلا يقال : أين؟ إذهو منقطع الكيفوفيّة والأينونيّة».

((الشرح))

(عليّ بن إبراهيم،عن المختار بن محمّد بن المختار، و محمّد بن الحسن،عن عبدالله الحسن العلويّ جميعاً عن الفتح بن يزيد الجرجاني قال: ضمّني وأبا الحسن عليه السلام) هو أبو الحسن الثاني مولانا الرّضا عليه السلام كما يظهر من كتاب العيون للصدوق ـ رحمه الله ـ و قال بعض الأفاضل : المعلوم من كتاب كشف الغمّة أنّه أبو الحسن الثالث عليه السلام (الطريق في منصرفي من مكّة إلى خراسان وهو سائر إلى العراق فسمعته يقول: من اتّقى الله) بالعدل في القول والعمل سرّاً وعلانية (يتّقى) لكمال الارتباط بينه و بين الحقّ ولهذا كان المتّقون يمرّون على السباع غير مكترثين بها، وإقبال الأسد الّذي كان جاثماً في الطريق مع اللبوة و أشبالها إلى أمير المؤمنين عليه السلام و تبصبصه له بذنبه و دنوّه منه إلى أن مسح قدمه بوجهه وتكلّمه معه بكلام ذلق فصيح و تسليمه ، أمر مشهور في كتاب العدّة و غيره مذكور و مثله وقع للصادق عليه السلام قال ذو المفاخر صاحب العدّة حدّث أبو حازم عبدالغفار بن الحسن قال: قدم إبراهيم ابن أدهم الكوفة وأنا معه وذلك على عهد المنصور و قدمها أبو عبدالله جعفر بن محمّد العلوي فخرج جعفر بن محمّد صلوات الله عليهما يريد الرّجوع إلى ا لمدينة فشيّعه العلماء وأهل الفضل من الكوفة و كان فيمن شيّعه ثوريٌّ وإبراهيم بن أدهم فتقدّم المشيّعون له فاذاهم بأسد على الطريق فقال لهم إبراهيم بن أدهم : قفوا حتّى يأتي جعفر فننظر ما يصنع فجاء جعفر صلوات الله عليه فذكروا له حال الأسد فأقبل

أبوعبدالله عليه السلام حتّى دنا من الأسد فأخذ بأذنه حتّى نحّاه عن الطريق ، ثمّ أقبل عليهم فقال: «أمّا الناس لوأطاعوا الله حقّ طاعته لحملوا عليه أثقالهم» و بالجملة التقوى سبب لنيل الأمن في الدّنيا والآخرة و عدم الخوف من ساير المخلوقات و عامّة المؤذيات و لهذا قيل : التقوى سبب للنجاة من مخاوف دنيويّة كما هي سبب للنجاة من مهلكات اُخرويّة (ومن أطاع الله) في أوامره و نواهيه و آدابه (يطاع) هذا تفسير لما قبله إذالطاعة من وثايق التقوى و أجزائها و إنّما حذف فاعل يطاع للدّلالة على التعميم و ذلك لأنّه يطيعه الله تعالى أوّلاً كما ورد «من كان لله كان الله له » و كما قال جلّ شأنه «و من يتّق الله يجعل له مخرجاً» فيسهّل له الصعاب ويهيّىء له الأسباب، ويفيض عليه أنواع الكرامة، وينبت له رياض السلامة، و لبّاه إذا ناداه ، و يجيبه إذا ناجاه ، و يطيعه النفس الأمارة بالسوء و القوى الجسمانيّة والالات النفسانيّة ثانياً لظهور أنّ ملكة الطاعة سبب لإطاعة النفس المطمئنّة و إطاعة جموح الهوى في موارد الهلكة و يطيعه جميع الخلائق وإن كانوا فجّاراً كفّاراً ثالثاً ، لأنّه لمّا ترك الدّنيا و زهراتها واشتغل بالطاعة صار أبناء الدّنيا الطالبون لها يحبّونه ويطيعونه لاعراضه عن مطلوبهم ، أولأنّه جبلت القلوب على حبّ المطيع لله ، أولأنّ كلّ شيء له رجوع إلى الله إذا اتّصلت نفس المطيع بالله اتّصالاً معنوياً حتّى صار نطقه نطق الحقّ و لسانه لسان الحقّ و قدرته قدرة الحقّ و فعله فعل الحقّ صار كلّ شيء مطيعاً له منقاداً لأمره و من هذا القبيل انشقاق القمر و نقل الشجر و تسبيح الحصى في كفّه صلى الله عليه وآله إلى غير ذلك من المعجزات و خوارق العادات و كان غرضه عليه السلام من هذا الكلام دفع ماخلد في قلب فتح بن يزيد من لحوق الضرر به عليه السلام من جانب الطاغي المأمون (فتلطّفت في الوصول إليه) لطف بالضمّ رفق وتلطّفوا وتلاطفوا رفقوا (فوصلت وسلّمت عليه فردّ عليّ السلام ثمّ قال : يا فتح من أرضى الخالق) بالإتيان بما يوجب القرب منه و رضاه و إكرامه و إحسانه (لم يبال بسخط المخلوق) عليه و عدم رضاه عنه لعلمه بأنّ المخلوق لايضرّه مع رضا الخالق لأنّ من أصلح ما بينه وبين الله أصلح الله ما

بينه و بين الناس ومن آثر محامدالله على محامدالناس كفاه الله مؤونة الناس وعلى تقدير إضراره فانّما إضراره في هذه الحيوة الدّنيا ولا قدرلها بالنظر إلى البقاء الاُخرويّ الأبدي كما قال سحرة فرعون عند وعيده بالقتل والصلب: « لاضير إنّا إلى ربّنا منقلبون » فلم يبالوا بوعيده و إضراره لعلمهم بأنّهم عند الله في زمرة المقرّبين و كأنّه عليه السلام عرف أنّ الغرض من وصول الفتح إليه أن يعرف حقيقة قوله عليه السلام من اتّقى الله فانّ هذا الكلام في الحقيقة تفسير له (ومن أسخط الخالق) بفعل مايوجب غضبه وعقابه (فقمنٌ) في المغرب هو قَمِن بكذا وقمين به أي خليق والجمع قمِنون و قمناء وأما قمن بالفتح فيستوى فيه المذكّر والمؤنّث والاثنان والجمع و في كتاب إكمال الاكمال قمن بكسر الميم صفة يثنّى ويجمع ومعناه خليقٌ وجديرٌ ، و بفتحها مصدر لايثنّى ولايجمع ، و على هذا قول الجوهري قمنٌ أن يفعل كذا بالتحريك أي خليق وجديرٌ ،لايخلو من شيء (أن يسلّط الله عليه سخط المخلوق) ترتّب استحقاق ذلك على إسخاط الخالق أمر ضروري و قد يكشف الله تعالى عن سرّه ظاهراً حتّى يبغّضه إليهم و يعرّفهم أنّه ممقوت عنده ليمقتوه أو يضربوه أو يقتلوه وقد يكشف عنه باطناً فيشاهدون حاله بمرآة قلوبهم فيمقتونه ومن هذا القبيل ما روى أنّ رجلاً من بني إسرائيل قال : لأعبدنّ الله عبادة اُذكر بها فمكث مدّة مبالغاً في الطاعات وجعل لايمرّ بملاء من الناس إلاّ قالوا متصنّع مرائي فأقبل على نفسه وقال قد أتعبت نفسك وضيّعت عمرك في لاشيء فينبغي أن تعمل لله سبحانه فغيّر نيّته وأخلص عمله لله فجعل لا يمرّ بملاء من الناس إلاّ قالوا ورِع تقيٌّ ثمّ أشار إلى بعض ما يسخط الخالق وهو وصفه بمالم يصف به نفسه بقوله (وأنّ الخالق لايوصف إلاّ بما وصف به نفسه) من الأسماء الحسنى والصفات العليا ثمّ أشار إلى أنّ القوى المدركة الانسانيّة عاجزة عن إدراك ماله سبحانه من الصفات كما هو حقّه توضيحاً لما ذكر بقوله (و أنّى يوصف الّذي تعجز الحواسّ أن تدركه) لتعلّق إدراكها بالأجسام و كيفيّاتها و تنزّهه تعالى عن الجسميّة ولواحقها (و الأوهام أن تناله) لتعلّق إدراك الوهم بالمعاني المتعلّقة بالمادّة و لا يترفّع عن الاُمور المربوطة

بالمحسوسات (والخطرات أن تحدّه) لأنّ عظمة كماله في ذاته و صفاته أجلّ و أرفع من أن تنالها الأفكار الدّقيقة وتحدّها بحدّ ونهاية (والأبصار عن الإحاطة به) لأنّ الاحاطة بالشيء فرع لانقطاعه و انتهائه و جناب الحقّ منزّه عنهما (جلّ عمّا وصفه الواصفون و تعالى عمّا ينعته الناعتون) لأنّ كلّ وصف اعتبروه و إن كان كمالاً و كلّ نعت تخيّلوه وإن كان جلالاً فهو موصوف بالنقصان ومندرج تحت الامكان و من البيّن أنّ رتبة الواجب بالذّات أعظم من أن تتّصف بالنقصان و أرفع من أن يعرض له الامكان (نأى في قربه وقرب في نأيه ، فهو في نأيه قريب و في قربه بعيد) نأيته و نأيت عنه أي بعدت ، يعني بعد من الأشياء في حال قربه منها و قرب منها في حال بعده عنها ، فهو في حال بعده قريب و في حال قربه بعيد، و سرّ ذلك أنّ قربه و بعده ليسا بالالتصاق والافتراق لأنّ ذلك من خواصّ الجسمانيّات وهو منزّه عنها بل قربه باعتبار علمه المحيط بكلّ شيء و بعده باعتبار عدم كونه من جنس مخلوقاته و عدم بلوغ العقل والحواسّ إلى كنه ذاته وصفاته و فيه تأكيد لردّ الأحكام الوهميّة بالاحكام العقليّة فانّ الوهم يحكم بأنّ ما كان بعيداً عن شيء لايكون قريباً منه، و ما كان قريباً من شيء لايكون بعيداً عنه لكون حكمه مقصوراً على المحسوسات و نحن لمّا بيّنا أنّ قربه و بعده من الخلق ليسا قرباً و بعداً مكانيّين بل بمعنى آخر لاجرم لم يكن بعده بذلك المعنى منافياً لقربه ولاقربه بذلك المعنى منافياً لبعده، بل كانا مجتمعين (كيّف الكيف فلايقال كيف (١) و أيّن الأين فلايقال أين) يعني هو جعل الكيف كيفاً والاين أيناً ولم يكن قبل ذلك الجعل كيف ولا أين فلايجوز أن يسئل عن كيفيّته و أينيّته (إذ هو منقطع الكيفوفيّة والاينونيّة (٢)) قبل وجود الكيف و الاين بالضرورة وإذا

---

(١) قوله «كيف الكيف فلايقال كيف» المعلول شيء لايمكن أن يحتاج اليه العلة ولايكون فى مرتبته فاذا كان المكان مخلوقاً له متأخراً عنه فى الوجود لم يتصور احتياجه الى المكان و اذا كان الكيف مخلوقاً له لم يتصور له فى ذاته كيف. (ش)

(٢) قوله « منقطع الكيفوفية » كلمة «منقطع» بصيغة اسم المفعول يحتمل كونه اسم مكان*

كان كذلك كان منقطعاً عنهما بعد وجودهما أيضاً لاستحالة انتقاله من حال إلى حال و امتناع اتّصافه بوصف لم يكن له في وقت من الأوقات.

((الاصل))

٤- « محمّد بن أبي عبدالله رفعه عن أبي عبدالله عليه السلام قال : بينا أمير المؤمنين »
« عليه السلام يخطب على منبر الكوفة إذقام إليه رجلٌ يقال له ذعلب، ذولسان بليغ »
« في الخطب ، شجاع القلب ، فقال: يا أمير المؤمنين ! هل رأيت ربّك ؟ قال : »
« ويلك يا ذعلب ! ما كنتُ أعبد ربّاً لم أره ، فقال : يا أمير المؤمنين ! كيف »
« رأيته؟ قال : ويلك يا ذعلب لم تره العيون بمشاهدة الابصار ولكن رأته القلوب »
« بحقائق الايمان ويلك يا ذعلب ، إنّ ربّي لطيف اللّطافة لايوصفُ باللّطف ، »
« عظيمُ العظمة لايوصفُ بالعظم، كبيرُ الكبرياء لايوصف بالكبر ، جليل الجلالة »
«لايوصفُ بالغلظ ، قبل كلّ شيء لايقال شيءٌ قبله و بعد كلّ شيء لا يقال : له»
«بعدٌ، شاء الأشياء لابهمّة ، درّاك لابخديعة في الأشياء كلّها غير متمازج بها،ولا»
« بائن منها ، ظاهرٌ لابتأويل المباشرة ، متجلّ لاباستهلال رؤية ، ناء لابمسافة ؛»
« قريبٌ لابمداناة ، لطيفٌ لا بتجسّم ، موجود لابعد عدم ، فاعل لاباضطرار ، »
« مقدّر لا بحركة ، مريد لابهمامة ، سميع لابآلة ، بصير لابأداة ، لا تحويه »
« الأماكن ولاتضمّنه الأوقات ولا تحدّه الصفات ولا تأخذه السنات، سبق الأوقات»
« كونُه والعدم وجوده والابتداء أزله ، بتشعيره المشاعر عُرف أن لامشعر له و»
« بتجهيره الجواهر عُرف أن لاجوهر له و بمضادّته بين الأشياء عرف أن لاضدّ »
« له ، و بمقارنته بين الأشياء عُرف أن لاقرين له ، ضادّ النور بالظلمة و اليبس »
« بالبلل و الخشن باللّين والصرد بالحرور ، مؤلّف بين متعادياتها و مفرّق بين»
« متدانياتها ،دالّة بتفريقها على مفرّقها و بتأليفها على مؤلّفها و ذلك قوله تعالى:»

---

* اى محل انقطاع سلسلة العلل اذاسئل عن الكيف بأى شيء حصل اجيب بعلته و ان سئل عن علتها اجيب بعلة العلة وينقطع السؤال اذاانتهى الى واجب الوجود . (ش)

«« ومن كلّ شيء خلقنا زوجين لعلّكم تذكّرون » ففرّق بين قبل و بعد ليُعلم »
« أن لاقبل له ولا بعد ، شاهدة بغرائزها أن لاغريزة لمغرّزها ، مخبرة بتوقيتها أن»
« لا وقت لموقّتها ، حجب بعضها عن بعض ليُعلم أن لاحجاب بينه و بين خلقه ، كان »
« ربّاً إذ لامربوب، وإلهاً إذ لامألوه، وعالماً إذ لامعلوم، وسميعاً إذ لامسموع».

((الشرح))

(محمّد بن أبي عبدالله رفعه ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : بينا) قال الجوهري: « بينا» فعلى أشبعت الفتحة فصارت الفاً و «بينما» زيدت عليه « ما» و المعنى واحد تقول بينا نحن نرقبه أتانا أي أتانا بين أوقات رقبتنا إيّاه ، والجملة ممّا يضاف إليها أسماء الزّمان كقولك أتيتك زمن الحجّاج أمير، ثمّ حذفت المضاف الّذي هو أوقات و ولي الظرف الّذي هو «بين» الجملة الّتي اُقيمت مقام المضاف كقوله تعالى « و اسئل القرية » و كان الأصمعي يخفض ما بعد بينا إذا صلح في موضعه بين و غيره يرفع ما بعد بينا و بينما على الابتداء والخبر (أمير المؤمنين عليه السلام يخطب على منبر الكوفة إذ قام إليه رجل يقال له ذعلب) ذعلب اليماني ضبطه الشهيد في قواعده بكسر الذّال المعجمة و سكون العين المهملة و كسر اللاّم (ذو لسان بليغ في الخطب شجاع القلب) كانّ المراد أنّه كان ذكيّاً فهيماً متفكّراً في الاُمور و يحتمل أيضاً حمله على الظاهر (فقال يا أمير المؤمنين : هل رأيت ربّك ؟ فقال : ويلك يا ذعلب ما كنت أعبد ربّاً لم أره) أثبت رؤيته إذ راه للسائل والظاهر أنّ السؤال عن الرؤية العينيّة والجواب بالرّؤية القلبيّة من باب حمل السؤال على غير ما يترقّبه السائل للتنبيه على أنّ الواجب هو السؤال عنها و أما الرؤية العينية فلكونها محالاً لاينبغي للسائل أن يسأل عنها إلاّ أنّ المثبت لمّا كان هو الرّؤية المطلقة و توهّم السائل أنّ المراد منها الرّؤية العينيّة سأل عن كيفيّة و قوع هذه الرّؤية (فقال: يا أمير المؤمنين كيف رأيته) لاعن كيفيّة الّتي تعلّقت بها الرّؤية لأنّ العاقل لايعتقد أنّ له كيفيّة و إن كان السؤال عن كيفيّة الرّؤية مستلزماً لتجويز

الكيفيّة له والفرق بين اللازم من الشيء و بين اعتقاد ذلك اللازم صريحاً ظاهر (قال : ويلك يا ذعلب لم تره العيون بمشاهدة الابصار) إذ ليس بذي وضع وجهة والرّؤية البصريّة إنّما تتعلّق به ، والابصار بكسر الهمزة أو فتحها و الاضافة على الأول بيانيّة وعلى الثاني لاميّة (ولكن رأته القلوب بحقايق الايمان) المراد بالقلب العقول القدسيّة وبالإيمان الإذعان الخالص وبحقايق الايمان التصديقات اليقينيّة الّتي هي أركان الايمان بالله وبملائكته و كتبه و رسله ويوم الآخر مثل التصديق بوجوده و وحدانيّته و قدرته و علمه إلى غير ذلك من التصديقات الدّاخلة في حقيقة الإيمان ، أو المراد بها الأنوار العقليّة الناشية من الإيمان فإنّ الإيمان إذا حصل و استقرّ في قلب متقدّس طاهر حصل في القلب نور يشاهد به الرّبّ كمشاهدة العيان والباء للاستعانة أو للملابسة (ويلك يا ذعلب إنّ ربّي لطيف اللّطافة) تأكيد للطافته و لطافته باعتبارين أحدهما تصرّفه في ذوات الأشياء الدّقيقة الخفيّة وصفاتها تصرّفاً بفعل الأسباب المعدّة لوجوداتها وإفاضة كمالاتها والثاني جلالة ذاته و صفاته عن أن يدركها العقول والحواسّ ويتطرّق إليه التحديد والقياس (لايوصف باللّطف) المعروف في الخلق وهو رقّة القوام و صغر الحجم و عدم اللّون والاشتمال على الصنع الغريب (عظيم العظمة) عظمته عبارة عن تسلّطه و جريان حكمه على جميع ماعداه لكونه مبدء شأن كلّ ذي شأن و منتهى سلطان كلّ ذي سلطان فلاسلطان أعظم من سلطانه ولاشأن أرفع من شأنه (لايوصف بالعظم) المعروف في الخلق و هو كبر الحجم والمقدار التابع لزيادة الامتداد في الجهات (كبير الكبرياء) أي رفيع القدر على الإطلاق إذلاقدر أرفع من قدره (لايوصف بالكبر) المعروف في الخلق و هو العلوّ في السنّ والبسطة في الجسم والزّيادة في المقدار (جليل الجلال) أي عظيم القدرة و شديد القوة لامانع لنفاذ قدرته ولا دافع لامضاء قوّته (لايوصف بالغلظ) لأنّ الغلظ من نعوت الجسم والفظاظة من صفات النفس الحيوانيّة و جلال الحقّ منزّه عنهما ، ولماكانت لهذه الألفاظ أعني اللّطيف و نظايره المذكورة معان صحيحة له تعالى غير معروفة أخرج عليه السلام هذه الألفاظ

بالسلوب المذكورة عن المعاني المعروفة إلى غيرها بل عن حقيقتها إلى مجازها لتنزيه الحق عن الكيفيّات الجسمانيّة وتنبيه السائل على عدم إمكان رؤيته بالعين لأنّ المرئي بالعين لاينفكّ عن هذه الكيفيّات (قبل كلّ شيء) لأنّك إذا لاحظت ترتيب الوجودات في سلسلة الحاجة إليه سبحانه وجدته تعالى بالإضافة إليها أنّه قبلها إذ كان انتهاؤها في تلك السلسلة إلى عنايته و وجوده الحق فهو قبل بالعلّية والذّات والشرف (لايقال شيء قبله) إذ لمّا لم يكن بذي مكان فالتقديم بالمكان منفيّ عنه والزّمان يتأخّر عنه إذ هو من لواحق الحركة المتأخّرة عن الجسم المتاخّر عن علّته فلم يلحقه القبليّة الزمانيّة ولا القبليّة المكانيّة ، فلم يكن شيء قبله مطلقاً لا من الزّمانيات ولا من غيرها (و بعد كلّ شيء) لأنّه الباقي بعد فناء الأشياء وهو وارث كلّ شيء و أيضاً إذا نظرت إلى ترتيب السلوك ولاحظت مراتب السالكين في منازل عرفانه وجدته بعد كلّ شيء وآخره إذ هو آخر ما يرتقى إليه درجات العارفين ومعرفته هي الدّرجة القصوى والمنزل الآخر (لايقال له بعد) لامتناع فنائه و بقاء شيء بعده و لأنّه ليس فوقه شيء حتّى يرتقى إليه سير العارفين و يكون هو آخر مقاماتهم، و بالجملة هو القبل المطلق الّذي لاشيء قبله والبعد المطلق الّذي لاشيء بعده (شاء الأشياء لابهمّة) شاء فعل ماض أو اسم فاعل مع التنوين و نصب الأشياء على المفعوليّة يعني أراد وجود الأشياء ولواحق وجودها بمجرّد ذاته لا بعزم و إرادة زائدة على ذاته ولا بهمّة فكريّة إذ هي من لواحق النفوس البشريّة و فيه تنزيه لارادته عن مثليّة إرادتنا في سبق العزم والهمّة لها (درّاك لابخديعة) الخديعة بالخاء المعجمة اسم من خدع الضبّ في جحره إذا دخل أو من خدعت العين إذا غارت يعني يدرك الأشياء كلها لابصور داخلة فيه فليس إدراكه بالانطباع، أو من خدعه إذا ختله يعنى يدركها من غير استعمال الحيلة و اجالة الرّأي لانّ ذلك من خواصّ خلقه ، و قال الفاضل الشوشتري : لا يبعد أن يكون بالجيم قال في الصّحاح المجادعة والتخادع المخاصمة فيكون المقصود أنّه يدرك من غير تعب كما أنّه يشاء من غير همّة ولايخفى بعده (في الاشياء كلّها غير متمازج بها) (١) إذ

(١) قوله « في الاشياء كلها » هو المعنى الصحيح لوحدة الوجود وقد تكلم الناس فيها*

كونه في الأشياء ليس عبارة عن كونه جزءاً منها أو وصفاً لها أو داخلاً فيها و معدوداً من جملتها حتّى يكون متمازجاً بها بل عبارة عن إحاطة علمه بها و نفوذه في جميعها ، فهذاالسلب قرينة صارفة للظرفيّة عن حقيقتها إلى مجازها (ولا باين منها) أي ليس بعيداً من الأشياء بالمسافة لتنزّهه عن المكان ، أوليس بعيداً منها بالعلم و الإحاطة فيكون تأكيداً لما قبله . وفيه كسر للأحكام الوهميّة بتقديس ذاته عن صفات الممكنات (ظاهر لابتأويل المباشرة) أي لا بمعناها كظهور الجسم والجسمانيّات بمباشرة الحواسّ لها و تناولها إيّاها بل بمعنى ظهور وجوده و قدرته بمشاهدة عجائب خلقه و غرايب تدبيره وهذا السلب أيضاً قرينة لصرف الظاهر عن ظاهره و كذا السلوب الآتية (متجلّ لا باستهلال رؤية) التجلّي الوضوح و الانكشاف ، والاستهلال التبيين يقال : استهلّ الصبيّ إذا تبيّن و الاستهلال أيضاً الإبصار قال في المغرب : أهلّ الهلال واستهلّ مبنياً للمفعول فيهما إذا أبصر يعني أنّه تعالى متبيّن منكشف لخلقه لا بالتبيّن والانكشاف الحاصلين من جهة رؤيته. ولابالإبصارالّذي هوالرُّؤية لتنزّهه عن ذلك بل لظهوره في قلوب عباده من ملاحظة مصنوعاته حتّى اشبهت كلُّ ذرّة من مخلوقاته مرآة ظهر و تجلّى لهم فيها وهم يشاهدونه على قدر استعداد قلوبهم لمشاهدته و تتفاوت تلك المشاهدة بحسب تفاوت أشعّة إبصار بصائرهم (ناءٍ لابمسافة أي بعيد من الأشياء لا بمسافة بينها و بينه لأنّ ذلك من خواصّ المكانيّات بل بذاته المقدّسة المغائرة لذوات الممكنات

---

*كثيراً فمنهم من جعلها أصل التوحيد حتى قالوا ان من لم يكن معتقداً بها لم يكن موحداً حقاً ، ومنهم من أنكرها مطلقا لانها توهم الحلول وأزال امير المؤمنين «ع» هذا الوهم بقوله « غير متمازج بها » و بين أن كونه تعالى فى الاشياء لايستلزم الحلول . ومنهم من أولها بتأويل بعيد، و بعضهم فرق بين وحدة الوجود و وحدة الموجود ولامحصل له. و تكرر هذا المعنى فى كلام امير المؤمنين عليه السلام بعبارات مختلفة و سره أن ذاته تعالى عين حقيقة الوجود، والممكنات وجودات تعلقية ربطية لاحقيقة لها بذاتها مع قطع النظر عن علتها، و البحث في ذلك يطول ليس هنا محل تحقيقه. (ش)

المتّصفة بعلوّ الشرف والرّتبة لأنّ رتبته فوق مراتب جميع الموجودات بالشرف والعلّيّة فلاجرم رتبته بعيدة عن رتبتها (قريب لا بمداناة) أي قريب من كلّ شيء لا بالدنوّ في المسافة بل بالعلم و الإحاطة و نفاذ قدرته و حكمه فيه لأنّ كلّ شيء حاضر عند ذاته بذاته بحيث لايعزب عنه مثقال ذرّة (لطيف لا بتجسّم) أي لطيف لا باعتبار كونه جسماً له قوام رقيق أو حجم صغير أو تركيب غريب وصنع عجيب، أولالون له لأنّ كلّ ذلك من شأن اللّطيف المخلوق والله سبحانه خالق ليس بمخلوق بل باعتبار كونه خالقاً للخلق اللّطيف، أو باعتبار كونه عالماً بالأشياء اللّطيفة مثل البقّة و قواها والذّرة وهواها والنملة وصداها (موجود لا بعد عدم) (١) إذ لو كان وجوده بعد عدم كان حادثاً ولو كان حادثاً كان ممكناً ولو كان ممكناً لم يكن واجب الوجود لذاته هذا خلف (فاعل لا باضطرار) (٢) أي لا باضطراره إلى فعله لأنّه فاعل مختار

---

(١) قوله « موجود لابعد عدم » اطلاق الموجود على الواجب تعالى حجة صحة توصيفه به و ان لم يكن بعنوان اجراء الاسم وقد ورد هذا الاطلاق فى بعض خطب نهج ــ البلاغة أيضاً . (ش)

(٢) قوله « بالاضطرار » و فى نهج البلاغة « فاعل لا بالاضطراب آلة » وقال ابن ميثم فى شرحه اما أنه فاعل فلانه موجد العالم اما أنه منزه فى فاعليته عن اضطراب آلة فلتنزهه عن الالة التى هى من عوارض الاجسام و قال فى شرح خطبة اخرى فى الاستدلال على عدم الالة انه لوكان كذلك لكانت تلك الالة ان كانت من فعله فاما بتوسط آلة اخرى او بدونها فان كانت بدونها فقد صدق انه فاعل لا بمعنى الالة وان كان فعله لها بتوسط آلة اخرى فالكلام فيها كالكلام فى الاولى ويلزم التسلسل واما ان لم تكن تلك الالة من فعله ولم يمكنه الفعل بدونها كان البارى تعالى مفتقراً فى تحقيق فعله الى الغير آه . وبالجملة فالاضطراب أقرب من اضطرار، وان كان لابد من تصحيح هذه الكلمة فالاولى تفسيرها بانه تعالى لم يكن فى فعله محتاجاً الى المخلوق كما ان الانسان انما يفعل لاحتياجه و اضطراره و كل ممكن يفعل شيئاً ليكمل و و يصير بحالة أرجح من حاله قبل الفعل فهو فاعل محتاج بخلاف الواجب تعالى ، لان فعله منزه عن غرض التكميل و بعبارة اخرى يفعل لانه كامل لا لان يكمل و كماله سبب فعله لا فعله سبب كماله . (ش)

لاموجب ، أولا باضطراره في فعله إلى الآلة إذ فعله بمجرّد الإرادة والمشيّة (مقدّر لابحركة) كما يفتقر غيره في تقدير أفعاله و صنايعه إلى الحركة الذّهنيّة و البدنيّة ليعلم وجه صحّتها و كمالها ، و ذلك لأنّ الحركة إنّما تعرض الجسم و الجسمانيّات والله سبحانه منزّه عن الجسميّة و عوارضها (مريد لابهمامة) أي مريد للأشياء لابهمامة النفس وهي اهتمامها بالأمور وترديد عزمها عليها مع الهمّ والغمّ بسبب فوتها مأخوذة من الهمهمة وهي ترديد الصوت الخفي و هو سبحانه منزّه عنها (سميع لا بآلة) وهي الأذنان والصماخان والقوّة الكاينة تحتهما لتعاليه عن الآلات الجسمانيّة بل سمعه عبارة عن علمه بالمسموعات فهو نوع مخصوص من العلم باعتبار تعلّقه بنوع من المعلوم (بصير لابأداة) لظهور أنّ المفتقر إلى المعونة بالأداة ممكن فلايكون واجب الوجود و لأنّه تعالى خالق الأداة فيمتنع عليه الحاجة إلى الاستعانة بها (لاتحويه الأماكن) لبراءته عن الجسميّة ولواحقها ، و كلّ ما كان كذلك فهو بريء عن المكان و لو احقه من الحواية و غير ها (ولا تضمّنه الأوقات) لأنّ الأوقات أجزاء الزّمان الّذي هو من لواحق الحركة الّتي هي من لواحق الجسم المتأخّر وجوده عن وجوده تعالى . فكان وجود الزّمان والوقت متأخّراً (١) عن وجوده تعالى بمراتب فلم يصدق تضمّن الأوقات لوجوده تعالى

(١) قوله « فكان وجود الزمان والوقت متأخراً » فما أسخف قول من أثبت زماناً غير متناه قبل أن يخلق الله العالم و زعم أن معنى الحدوث تقدم الزمان الذى ينتزع من وجود الواجب تعالى قبل خلق العالم، بل الحق أن الزمان والجسم المتحرك كل مع الاخر لايعقل وجود زمان قبل وجود الجسم ولايصح أن يقال كان زمان لم يكن فيه جسم بل كان الله وحده، و قال الشارح ابن ميثم ـ قدس سره ـ بعد ذكر أن الزمان من لواحق الحركة فكان وجود الزمان والوقت متأخراً عن وجوده تعالى بمراتب من الوجود فلم تصدق صحبة الاوقات لوجوده ولاكونها ظرفاً له و الا لكان مفتقراً الى وجود الزمان فكان يمتنع استغناؤه عنه لكنه سابق عليه فوجب استغناؤه عنه نعم قد يحكم الوهم بصحبة المجردات للزمان و معيته لها حيث يقيسها الى الزمانيات اذ كان لايعقل المجردات الا كذلك انتهى. و قد سبق منا في التعليقات السابقة شرح أكثر . (ش)

ولم يصحّ كونها ظرفاً له و إلاّ لكان مفتقراً إلى وجود الزّمان فكان يمتنع استغناؤه عنه لكنّه سابق فوجب استغناؤه عنه (ولاتحدّه الصفات) إذليس له صفات زائدة فيحدّه العقل بتحديدها و إحاطته بها ، و كلّ ما اعتبره من صفاته فهو داخل تحت الإمكان لاسبيل له إلى ساحة ذاته (ولاتأخذه السنات) لأنّ السنة، و هي مبدء النوم وفتور يتقدّمه، حال يعرض الحيوان من أجل استرخاء أعصاب الدّماغ بسبب تصاعد رطوبات الأبخرة و هو سبحانه منزّه عن ذلك.

(سبق الأوقات كونه) لأنّه خالق الأوقات فوجب أن يتقدّمها وجوده (والعدم وجوده) أي سبق وجوده عدم الممكنات لأنّ عدمها لكونه ممكناً بالذّات مستند إلى عدم الدّاعي إلى إيجادها المستند إلى وجوده تعالى سابقاً على عدمها أو سبق وجوده على عدمه لأنّ وجوده لمّا كان واجباً لذاته كان عدمه ممتنعاً لذاته فكان وجوده سابقاً على عدمه لالتحقّق عدمه و سبق وجوده عليه بل لأنّ لحوق العدم له محال بالذّات بخلاف سائر الموجودات ، فإنّ كلّها لمّا كانت محدثة كان عدمها سابقاً على وجودها (١) و لو كان بعضها قديماً (٢) كما زعمه طائفة من

---

(١) قوله «لما كانت محدثة كان عدمها سابقاً » مأخوذ من شرح ابن ميثم (قدس سره) بتصرف فيه أوهم التناقض قال ابن ميثم: بيانه أنه تعالى مخالف لساير الموجودات الممكنة فانها محدثة فيكون عدمها سابقاً على وجودها ثم ان لم يكن كذلك وجودها وعدمها بالنسبة الى ذواتها على سواء كما بين في مظانه. و لها من ذواتها انها لاتستحق وجوداً ولا عدماً لذواتها و ذلك عدم سابق على وجودها فعلى كل تقدير فيكون وجودها مسبوقاً بعدم بخلاف الموجود الاول جلت عظمته فانه لما كان واجب الوجود لذاته كان لماهو هو موجوداً فكان لحوق العدم له محالا فكان وجوده سابقا على العدم المعتبر لغيره من الممكنات آه . (ش)

(٢) قوله « ولو كان بعضها قديماً » يعني لو كان قديماً زماناً كان محتاجاً الى الواجب أيضا مع قدمه لكونه ممكناً و قد بينا مراراً أن علة احتياج الممكن الى العلة هي الامكان دون الحدوث فلا منافاة بين أن يكون شيء قديماً زماناً و مع ذلك مخلوقاً لواجب الوجود معلولا له تعالى و انما نسبه الشارح الى البدعة لالان من التزم بقدم بعض الممكنات استلزم قوله انكار الواجب تعالى بل لان الاعتقاد بالحدوث الزماني شيء دل عليه ظواهر الادلة و*

المبتدعة فلاشبهة في أنّه قابل في مرتبة ذاته للوجود والعدم جميعاً مستفيض للوجود من الموجد فيكون وجوده مسبوقاً بعدمه اللاّحق له في مرتبة ذاته (والابتداء أزله) أي سبق أزله الابتداء وذلك لأنّ الأزل عبارة عن عدم الأوّليّة و الابتداء وذلك أمر يلحق واجب الوجود لما هو هو بحسب الاعتبار العقلي وهو ينافي لحوق الابتداء والأوّليّة لوجوده ، فاستحال أن يكون له ابتداء لامتناع اجتماع النقيضين ، بل سبق في الأزليّة ابتداء ما كان له ابتداء وجود من الممكنات و هو مبدؤها و مصدرها .

(بتشعيره المشاعر عرف أن لامشعر له)(١) وذلك لأنّه تعالى لمّا خلق المشاعر و أوجدها ذوات شعور و إدراك و هو المراد بتشعيره لها امتنع أن يكون له مشاعر و إلاّ لكان وجودها إمّا من غيره وهو محال أمّا أوّلاً فلأنّه مشعّر المشاعر و أمّا ثانياً فلأنّه يلزم أن يكون في كماله و إدراكه محتاجاً إلى غيره وهو محال و إمّا منه و هذا أيضاً محال لأنّها إن كانت من كمالاته كان موجداً لها من حيث

*الخارج عن الالتزام بالظواهر مبتدع ولو كان مستلزماً لانكار المبدء لم يكن مبتدعاً بل كافراً صريحا فيرجع الكلام الى دلالة الادلة الشرعية على الحدوث الزمانى أعنى سبق الزمان على وجود الاشياء وقد أنكره الشارح فيما مضى قريباً. وقال لايمكن تقدم الزمان على الجسم ففى كلامه نوع تنافر فتارة يقول الزمان متأخر عن الحركة المتأخرة عن الجسم و اخرى يقول الزمان متقدم على وجود كل شيء ممكن و كيف يكون الزمان متأخراً عن الجسم و متقدماً عليه معاً. وأما الادلة الشرعية على الحدوث فالمتتبع فيها الناظر بعين بصيرة لايستريب فى ان المقصود منها اثبات الواجب تعالى لاتعبد الاعتقاد بالحدوث الزمانى والشارح (رحمه الله) صرح هنا بأن الحدوث الذاتى يكفى فى الاحتياج فلابد اما أن يقول المراد من الحدوث فى الادلة الشرعية الحدوث الذاتى أو يلتزم بان علة احتياج الممكن حدوثه لامكانه أو ينكر نعوذ بالله علم الائمة عليهم السلام بما لا يخفى على أصاغر الطلبة و نحن فى غنى عن تفصيل هذا البحث بما سبق. (ش)

(١) قوله « بتشعيره المشاعر أن لامشعر له » سيجيء انشاء الله كلام فى ذلك فى بعض الخطب الاتية . (ش)

أنّه فاقد كمال فكان ناقصاً بذاته وهومحال وإن لم يكن من كمالاته كان إثباتها له نقصاًلأنّ الزّيادة على كمال نقص فكان إيجادهاله مستلزماً لنقصانه وهوأيضاً محال (وبتجهيره الجواهر عرف أن لاجوهر له) أي بإيجاده المهيّات الجوهريّة وجعلها جواهر في الأعيان عرف أنّه ليس بجوهر ولامهيّة جوهريّة إذهي مهيّة إذاوجدت (١) في الخارج لم تفتقر في وجودها العيني إلى موضوع ، ولاخفاء في أنّ وجودها زائد عليها ، و ليس وجود الواجب زائد عليه ، بل هي عين ذاته الحقّة الأحديّة من كلّ جهة ، فلايكون له مهيّة جوهريّة (و بمضادّته بين الأشياء عرف أن لا ضدّ له) يعني بجعله بعض الأشياء ضدّاً لبعض كالحرارة والبرودة (٢)والرّطوبة واليبوسة والسواد والبياض والنور والظلمة إلى غير ذلك ممّا لايحصى عرف أن لا

---

(١) قوله « اذ هي مهية اذا وجدت » حمل الشارح (رحمه‌الله) الجوهر فى كلام أمير المؤمنين (ع) على مصطلح الفلاسفة ولاريب أن اصطلاحهم متأخر عن زمانه (ع) ولايجوز حمل ألفاظ الكتاب والسنة على اصطلاح أرباب الفنون الذى لم يكن معروفاً فى عهدهم و ليس هذا خاصاً باصطلاح الفلاسفة بل يعم اصطلاحات الفقه والحديث و غيرهما أيضاًوالاقرب أن يحمل الجوهر على الذوات المحدودة والمهيات المتميزة و يكون المراد كونه تعالى عين حقيقة الوجود المطلق كما ذكره الشارح أخيراً لان اطلاق الجوهر فى كلام العرب على المهيات والحقائق المعينة غير عزيز ، ثم ان الجعل كمايتعلق بالوجود أصلا وبالذات يتعلق بالمهية ثانياً و بالعرض تبعا لجعل الوجود فيصح نسبة تجهير الجواهر اليه‌تعالى، و أما مانقل من بعض الحكماء ماجعل الله المشمشة مشمشة بل أوجدها فليس مراده نفى الجعل مطلقاً بل نفى الجعل اولا و بالذات . (ش)

(٢) قوله « كالحرارة والبرودة » ربمايتوهم أن التضاد بين الحرارة والبرودة ذاتى غير مجعول كساير المتضادات فكيف نسب جعله اليه‌تعالى؟ والجواب أنه تعالى خلق الحرارة والبرودة و أمثالهما فتعلق خلقه بلوازمها كماينسب الاحراق الى من يشعل النار و من قال أن اللوازم غير مجعولة أراد بذلك جعلا مستقلا بعد جعل الملزومات لانفى الجعل مطلقاً ولاتفويض جعل شيء الى غيره، و سيجيء الكلام فى دلالة ذلك على نفى الضد له تعالى ان شاءالله ، والكلام فى حمل الشارح الضد على الاصطلاح الفلسفى ما مر . (ش)

ضدّ له تعالى لأنّه الخالق للأضداد ، فلو كان له ضدٌّ لكان خالقاً لنفسه و لضدّه و هومحال ولأنّ الضدّين هما الأمران اللّذان يتعاقبان على محلّ واحد ويمتنع اجتماعهمافيه فلوكان بينه و بين غيره تضادٌّ لكان محتاجاً إلى محلّ يحلّ فيه وهو محال (و بمقارنته بين الأشياء عرف أن لاقرين له)(١) لأنّه تعالى لمّا كان خالقاً للمقارنات و مبدء المقارنة بينها لم يجز أن يكون له قرين و إلاّ لكان خالقاً لنفسه و لقرينه وأنّه محالٌ ، و لأنّ المقارنة من باب الإضافة والمضاف من حيث هو مضاف كان وجوده متعلّقاً بوجود الغير، فلو كان للواجب قرين كان وجوده متعلّقاً بوجود قرينه فلم يكن واجب الوجود هذا خلف (ضادّ النور بالظلمة) تأكيد لقوله و بمضادّته بين الأشياء و تقرير له و في كونهما ضدّين خلاف بين العلمآء مبنيٌّ على كون الظلمة أمراً وجوديّاً أو عدميّاً والأقرب أنّها أمر وجوديٌّ مضادٌّ للنور على أنّه لوكان أمراً عدميّاً فالظاهر أنّها عدم الملكة لاعدم صرف فجاز أن يطلق عليها أنّها ضدٌّ للنور مجازاً (٢) (واليبس بالبلل) اليبس بالضمّ مصدر و بالفتح اليابس والثاني هنا أنسب بقرينة مقابلته مع البلل و هو بالتحريك ما فيه الندى والرّطوبة وهما متضادّان باعتبار اتّصافهما باليبوسة والرّطوبة و قد يستعملان للكناية عن الشدّة والرّخاء لأنّ اليبوسة مستلزمة للجدب و البلاء و الرّطوبة مستلزمة للخصب والرّخاء ، كما صرّح به الزّمخشريّ في الفايق، و بين هذين المعنيين أيضاً تضادٌّ (والخشن باللّين) الخشن بفتح الخاء و كسر الشين و اللّين بالفتح والتشديد وقد يخفّف متضادّان باعتبار الخشونة واللّين بالكسر و السكون (والصرد بالحرور) الصرد بالفتح والسكون البرد فارسي معرّب والحرور بالفتح الرّيح الحارّة وهي بالليل كالسموم بالنهار ، و قال أبوعبيدة: الحرور باللّيل وقد

---

(١) « و بمقارنته بين الاشياء » مراده (ع) بقرينة مقابلته للضدما لايمتنع اجتماعها. (ش)

(٢) قوله « ضد للنور مجازاً » كلام الشارح مبنى على ان الضد فى لغة العرب مرادف له فى اصطلاح الفلاسفة والا فكل معنيين لايجتمعان ضدان حقيقة فى اللغة و ان كان أحدهما عدمياً . (ش)

يكون بالنهاروالسموم بالنهاروقد يكون بالليل وهما أيضاً متضادّان باعتباراشتمالهما على البرودة و الحرارة .

(مؤلّف بين متعادياتها) مؤلّف بالرّفع على أنّه خبر مبتدأ محذوف أي هو مؤلّف، وهو الموافق لما في كتاب عيون أخبار الرّضا عليه السلام . وفي بعض النسخ مؤلّفاً بالنصب على أنّه حال عن فاعل ضادّ والمقصود أنّه تعالى ألّف بقدرته الكاملة بين العناصر الأربعة (١) فإنّ كيفيّاتها المتضادّة يجتمع بقدرته و تنكسر سورة

---

(١) قوله (بين العناصر الاربعة) العنصر هوالجسم البسيط الطبيعة التى لم يبين قابلية انحلالها الى طبيعتين مختلفتين وكان يزعم القدماء متن اليونانيين و غيرهم أن العنصرواحد اما ماء و اما هواء أو غيرهما، ثم اتفق رأيهم على تربيع العناصر وتبين عند المتأخرين ان العناصر الاربعة المعروفة كلها مركبة من عناصر أخرى وكان جماعة منهم يعتقدون ان عدد العناصر خمسون ثم انكشف لديهم كونها أكثر حتى انتهى عددها فى زماننا الى قريب من مائة عنصر، ولادليل على الحصر مطلقا و يظهر فى كل زمان عنصر لم يكن معلوماً للسابقين ولا طعن عليهم فى ذلك لان العلم يزيد والانسان ناقص وكلما كان عدد العناصر فلاريب أن كل واحد منها يفعل و ينفعل و يؤثر ويتأثرفما هو شديد التأثير يوصف بالحرارة وان كان بارداً فى الحس فى عرف الاطباء كالخردل والفلفل و فى مقابله بارد بالقوة و ما ينفعل سريعا يوصف بالرطوبة و ان لم يكن مبلولا كالهواء و مقابله باليبوسة و هذه الكيفيات الاربع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة شاملة لجميع العناصروان كانت مائة والمزاج حاصل من انفعال العناصر بعضها من بعض و كسر سورة خاصة كل بضدها و المزاج شيء روعى بالعناية الالهية والحكمة المتقنة فى توليد المواليد بحيث تحير فيه أفكار أولى الالباب كلما تعمقوا فيه انكشف لهم حكمة لم يكن منكشفة قبله و مصلحة لم يطلعوا عليها فلو تفكرت فى مزاج الدم مثلا فى الانسان أو مزاج اللحم فى كل واحد من اعضائه والمصلحة فى كل واحد من عناصر كل عضو ووجه الاحتياج اليها لتبين لك معنى قول أمير المؤمنين(ع) «مؤلف بين متعادياتها» ولا حاجة بنا ولاعناية للحكماء أيضاً بعدد العناصر و انها خمسون أو أكثر أو أقل بل الغرض اثبات البساطة والتركيب والمزاج و حصول المواليد و انما يهتم بالعدد أصحاب الصناعات والمتحرفون فى حرفهم وصناعاتهم والاطباء فى معالجاتهم لاالفلاسفة والمتكلمون فى اثبات*

كلٍّ واحد منها بالآخر ، فتحصل كيفيّة متوسّطةهي المزاج ، و بين الأرواح اللّطيفة الّتي لاتحتاج في ذاتها إلى مادّة أصلاً ، وبين الأبدان الكثيفة بإيجاد الرّبط والملائمة بينهما و بين القلوب المتعادية كما قال : « و ألّف بين قلوبهم لوأنفقت مافي الأرض جميعاًماألّفت بين قلوبهم ولكنّ الله ألّف بينهم إنّه عزيزحكيم» إلى غير ذلك ممّا لايخفى على المعتبر (مفرِّق بين متدانياتها) «مفرّق» أيضاً بالرّفع ، وفي بعض النسخ بالنصب ،يعني هوالمفرِّق بين المتدانيات والمتناسبات كما فرّق بين كلٍّ واحد من العناصر و بين جزئه المأخوذ لغرض التركيب مع التناسب بين الجزء والكلّ في الطبيعة والكيفيّة و بين الأرواح والأبدان و بين أجزاء الأبدان بعد تدانيها و تقاربها بالموت والإفناء و بين قلوب متدانية لأمر مشترك بينهما كما قال«تحسبهم جميعاً وقلوبهم شتّى» وبين أشياء متدانية بالأجناس والأنواع والاشخاص والحدود والأقدار والغرايز والصفات والخواصّ والآثار إلى غيرذلك ممّا يظهرعلى المتأمّل (دالّة بتفريقها على مفرّقها وبتأليفها على مؤلّفها) دالّة حال من المتدانيات المتفرّقة والمتعاديات المتألّفة يعني دلّت تلك المتدانيات والمتعاديات بسبب التفريق والتأليف الواقعين فيها على وجود مفرّقها و مؤلّفها و صفاته مثل العلم والقدرة والحكمة(١) والتقدير والتدبير فإنّ تفريق أجزاء العناصر

---

* العناية الالهية والحكمة الربانية وكلما ذكروه فى العناصر الاربعة ثابت وان تكثرت حتى صارت مائة . (ش)

(١) « مثل العلم والقدرة و الحكمة » لايقدر الانسان على احصاء ما ضمنه أمزجة المواليد من الحكم والمصالح المختلفة كلما تكثر الوسائل والتجارب و تتبع الموجودات بانحائها ولابد أن يعترف بعلم من ألف بين متعادياتها و قدرته و حكمته، و أشرنا الى مزاج الدم فى الانسان كيف ركبه الصانع من جزء مايع و حيوانات صغيرة غواصة وقال اصحاب التجربة ان فى بدن الانسان نحو جزء من ثلاثة عشر جزءاً من وزنه من الدم وفى كل ميليمترمكعب منه نحوخمسة ملايين جرثومة حمراء صغيرة وستة عشرألف جرثومة بيضاء وكلها غواصة فى مائع يحتوى على قريب من نصفه جسماً بخارياً هوائياً وأملاحاً ودسومة و غير ذلك كلها لخاصة فيها و مصلحة يترتب على وجودها و علم الخالق أن سلامة بدن *

منها مع وجود الدّاعي إلى الاجتماع (١) والالتصاق ، و تأليف تلك الأجزاء مع وجود الدّاعي إلىالافتراق من أعظم الدّلايل الدّالّة على ما ذكر ، و كذاتفريق الأشياء المتدانية بأجناسها و أنواعها و أشخاصها و حدودها و حقيقتها و أشكالها و صفاتها و مقاديرها و غرايزها و أخلاقها كما هي في نظام الوجود دليلٌ واضح على ذلك و كذا تأليف الأرواح بالأبدان مع كمال المعاداة بينهما بحسب الذّات و الصفات واللّطافة والكثافة وإحداث الملايمة بينهما و تخصيص كلِّ نفس ببدن من الأبدان على وجه تشتغل بتدبيره و إصلاحه و استعماله فيمايعود إليه من المصالح والمنافع على النظام الأقصد والطريق الأرشد ، ثمّ التفريق بينهما بقطع الملايمة و إزالة الارتباط دليل قاطع على ذلك و قس على ما ذكرنا سائر التفريقات و التأليفات الواقعة فيهذا العالم(و ذلك قوله تعالى «ومن كلِّ شيء خلقنا زوجين (٢)

---

* الانسان انما تتوقف علىوجود تلك العناصر فى الدم بحيث لوزاد على ذلك أو نقص أوجب أمراضاًهائلة ففىدم الانسان ثلاثة الىخمسةغرامات منملحالطعام مثلا و للدم خاصيةالترويح بالنسيم فى الرية ودفع الادخنة وهذه الخاصية من المزاج الذى اختار له الخالق بقدرته وحكمته فلولم يكن الدممركباً من عناصره المشخصة بالمقادير المحدودة لميكنلجراثيمه أخذ النسيم الذى هو العمدة فى تركيب الروح الحيوانى و يستعمل الاطباء كثيراً تجزية الدم و تميز المواد فيه فى تشخيص الامراض و ما هذا الالان زيادة بعض العناصر او نقصه فيه مضر بصحة البدن فيعرف منه حكمة الخالق فيه وفى كل شيء غيره و مثله . (ش)

(١) قوله «مع وجود الداعى الى الاجتماع » أراد بالداعى السبب، ولايخفىأن اكثر العوام يطلبون دليل وجوده تعالى فى الامور النادرة المخالفة للعادة كانه لا يحتاج اليه تعالى فى الوقائع المعتادة مثلا نبات الشجر من البذر معتاد لاينسب اليه تعالى وأماان نبت من الحجر مثلا فهو منالله ولايجوز أن يحمل عليه كلام اميرالمؤمنين «ع» لان كل شيء من الله و انما يستدل عليه باحكام الصنع و نظام الوجود كما قال الشارح «كماهى فى نظام الوجود». (ش)

(٢) قوله « و من كل شيء خلقنا زوجين » هذا فى الحيوانات ظاهر للعامة وفى *

لعلّكم تذكّرون) أي ذلك المعنى المذكور أعني وقوع التأليف والتفريق في الأشياء و دلالتهما على وجود المؤلّف والمفرّق الصانع لهذا العالم مفاد هذه الآية الشريفة و مضمونها أمّا أوّلاً فلما ذكره بعض المفسّرين من أنّ المقصود أنّه تعالى خلق كلّ جنس من أجناس الموجودات نوعين وهما زوجان لأنّ كلّ واحد منهما مزدوج بالآخر كالذكر والأنثى ، والسواد والبياض (١) والنور والظلمة ، والليل والنهار ،

✡ النباتات ثابت بالتجربة للعارفين بهذا الشأن اذ تحقق لديهم ان في كل نبات ذكراً و انثى والذكر يلقح الانثى و كان يسمى في النخل تأبيراً و في ماسواها يلقح بالرياح الحاملة لنطفة ذكران النبات الى اناثها و أما في سائر الموجودات فيستدل عليه بحجة و هي أن افاضة الصور الحادثة على المواد متوقفة على حصول الاستعداد لها اذ معلوم أن كل شيء اذا خلي و طبعه ولم يؤثر فيه شيء من الخارج بقي على ما هو عليه أبدا فلو بقي التراب من غير أن يؤثر فيه حرارة أو برودة أو ماء أو نار أو أي قوة أخرى بقي تراباً لم يستحل الى شيء آخر نبات أو معدن أو حيوان و يتوقف استحالته على تأثير مؤثر فيه حتى يتغير أي حتى يحصل له استعداد لصورة كمالية جديدة ويسمى في عرفهم بالامكان الاستعدادي وقالوا كل حادث في مادة متوقف على سبق استعداد ولا يمكن ذلك الا بوجود مؤثر في متأثر والمؤثر بمنزلة الذكور والمتأثر بمنزلة الاناث اللهم الا في المبدعات التي استعدادها حاصل لها من خالقها ولابد من الانتهاء اليها لان قوله تعالى «من كل شيء خلقنا زوجين» لايشمل نفس الزوجين مطلقاً لان كل زوج لو كان من زوجين و كل واحد منهما من زوجين أيضاً لزم التسلسل فهو بمنزلة أن يقال من كل شيء خلقنا زوجين الا نفس الزوجين فكل شيء انما يحصل من زوجين لتحصيل الاستعداد الى أن ينتهي الى ما يكون الاستعداد حاصلا له من غير توقف على تأثير و تأثر وتغير من حال الى حال ويسمى مبدعاً. والمبدعات عناصر مركبة كل واحد منها من مادة و صورة نوعية و جسمية بل كل شيء سوى الله تعالى زوج تركيبي له ماهية ووجود (ش)

(١) قوله « والسواد والبياض » والمناقشة في بعض هذه الامثلة غير ضارة باصل المقصود والغرض ان هذه الامور المتضادة مؤثرة في تحصيل الاستعداد للمواد حتى تتهيأ لقبول الصورة الكمالية فالنور مؤثر لدفعه الظلمة عن بعض المواد و جرب ان النباتات لا تنمو في الظلمة و بعض الحشرات لاتتولد في النور المحض فالظلمة مؤثرة فيها بدفعها النور عنها والحرارة مهيئة لبعض المواد حيث لاتقبل الصورة الكمالية الا بالحرارة كبعض✡

والحارّ والبارد ، والرّطب واليابس ، والسماء المرفوعة ، والأرض الموضوعة ، والشمس والقمر ، والثوابت والسيّارات ، والسهل والجبل ، والبرّ والبحر ، والصيف والشتاء ، والجنّ والإنس ، والعلم والجهل ، والشجاعةوالجبن ،والجود والبخل ، والإيمان والكفر ، والسعادة والشقاوة ، والحلاوة والمرارة ، والصحّة والسقم ، والغنى والفقر، والضحك والبكاء ، والفرح والغمّ ، والحيوة والموت، إلى غير ذلك ممّا لايحصى و فايدة هذا التفريق دلالتهم على التذكّر بأنّ لهذهالأشياء موجداً وأنّ موجده و احد إذ التعدّد والانقسام والأزواج منخواصّ الممكنات. و أمّا ثانياً فلأنّ كلّ شيء سواه زوج تركيبيّ مـن الذّات والوجود الزّايـد عليها مثلاً و انحلاله إليهما و كلّ واحد منهما مزدوج بالآخـر و زوج لصاحبه وهما زوجان والتفريق بينهمامع كونهما متقاربين في قبول الإمكان والمجعوليّة بجعل هذا شيئاً و ذاك شيئاً آخر ثمّ التأليف بينهما بجعل الثاني عارضاً لـلأوّل تحصيلاً لتحقّقه في الخارج مذكّرواضح و دليل قاطع علىوجودالصانع المفرّق والمؤلّف بينهما لضرورة أنّ الذّات القابلة للوجود الزّائد عليها ليس التفريق

---

*الحيوانات و بيضالدجاجلاتنفلق عن الفراريج الابحفظها مدة فى حرارة ثابتة و هكذا كل شيء حاصل منمدافعة الامور المتضادة بعضهابعضاً والحكم والمصالح التى روعيت بعناية الصانع الحكيم فى هذاالتفريق والتأليف دالة على حكمته وعلمه و قدرته . و زعم بعـض الجهلة ان الاستدال بجمع المتضادين من جهة خرق العادة وذلك لانهم يظنون الطبيعة و العاده شيئاً وارادة الله و مشيئته شيئاً مضاداً لهمافانرأواالاشياء جارية على مجرى العـادة كالنار تحرق والماء يسيل الى المنحدر لم ينسبوا فعلهما الىالله تعالى الابالمجاز و التخلية والتفويضوان رأواالنار صارت برداً و سلاماً ، والماء جرى الى فوق نسبوه الى الله تعالى وزعموا أن الجمع بينَ المتضادين بمعنى تركيب شيء من الثلج والنار مثلا بحيثلايطفـىء النار ولايذاب الثلج والحق أن جميع افعال الطبايع ومجارى العادات بمشيئةالله تعالى و ليست أرادته ضداً للطبيعة ولاالطبيعة ضداً لارادته تعالى ولامؤثر فىالوجود الاهو سواءكان على مجرى العادة أو غيرها. (ش)

بينهما ولاانضمام الوجودإليهما بمستندين إليها لأنّ المعدوم لايوجد نفسه فوجب استنادها إلى الغير و هو ما ذكرنا .

(ففرّق بين قبل و بعد ليعلم أنّلاقبل له ولابعد له) هذا مثال للتفريق بين المتدانيات فإنّ الله سبحانه فرّق بين أجزاء الزّمان وبين الزّمانيات مع التداني بينها في كونها زماناً و زمانيّة بأن جعل بعضها قبلاً و بعضها بعداً حتّى أن لكلّ قبل منها بعداً و لكلّ بعد منها قبلاً ليعلم أن لاقبل له تعالى ولا بعد له وإلاّ لكان هو مشابهاً بخلقه فيكون ممكناً، و التالي باطل (شاهدة بغرائزها أن لاغريـزة لمغرّزها) شاهدة عطف على دالّة بحذف العاطف فهي أيضاً حالٌ عمّا ذكر. والعزيزة الطبيعة الّتي طبع عليها الأشياء (١) كأنّها غرزت فيها و ضمير التأنيث في مغرّزها

(١) قوله «والغريزة الطبيعة التى طبع عليها الاشياء» و لعل الغريزة أعم من الطبيعة المصطلحة فان الاولى تشمل غرائز الحيوانات على مامثل به الشارح كالشجاعة للاسد والطبيعة فى اصطلاح الحكماء فى أكثر الامر تختص بمايصدر عنه الفعل على نهج واحد من غير شعور وأما بيان شهادة الغرائز بنفيها عن المبدء فقد قال صدرالحكماء المتألهين (قدس سره) كل أمر وجودى يتحقق فى الموجودات الامكانية فنوعه و جنسه مسلوب عنه تعالى و لكن يوجد له ماهوأعلى وأشرف منه أماالاول فلتعاليه عن النقص وكل مجعول ناقص والالم يكن مفتقراً الى جاعل وكذا مايساويه فى المرتبة وآحاد نوعه كأفراد جنسه . و أماالثانى فلان معطى كل كمال ليس بفاقد له بل هو منبعه و معدنه وما فى المجعول رشحه و ظله فهو سبـحانه ذات الذوات ووجود الوجودات و حقيقة الحقائق وعلم العلوم الى آخر ما قال. وقد نقلـه عنه المجلسى (رحمه الله) بعنوان بعض الافاضل و نقل جملة من عباراته السابقة عليه واللاحقة ، وربما يورد هناشك وهوأنه ماالفرق بين هذه الامور وبين الصفات التى تثبت له تعالى وكيف يصح أن يقال بتشعيره المشاعر عرف أن لامشعر له وبتجهيره الجواهر عرف أن لاجوهر له و بتغزيره الغرايز علم أن لاغريزة له الى غيرذلك ولايصح أن يقال بتعليمه العلماء عرف أن لاعلم له و بتقديره القادرين عرف أن لاقدرة له ويظهر جوابه من كلام صدر المتألهين (قدس سره) وبوجه تركيب هذه الحجة نظير تركيب قياس المساواة فيقال ألف مساو لـ «ب» و«ب» مساو لـ«ج» فالف مساو لـ «ج» ولايقال ألف نصف «ب» و«ب» نصف «ج» فألف نصف «ج» لان الحجة*

يرجع إلى ذي الحال أو إلى الغرائز ، والمراد بتغريز تلك الغرائز إيجادها في الأشياء على سبيل الاستعارة التحقيقيّة للمشابهة بينها و بين العود الّذي يركز في الأرض من جهة الغاية و من جهة المبدء فكما أنّ العود يثمر ثمراً منتفعاً بها كذلك الغرايز تثمر الآثار الموافقة لنظام العالم كقوّة التعجّب و الضحك والادراك للإنسان والشجاعة للأسد والجبن للأرنب والمكر للثعلب (١) إلى غير ذلك ممّا

---

*تكمل بمقدمة مطوية كلما صحت انتج القياس وكلما لم تصح لم تنتج وهي مساوى المساوى مساو وهي صحيحة ونصف النصف نصف ليست بصحيحة وهكذا هنا بتشعيره المشاعر عرف ان لا مشعر له وهو كلام أمير المؤمنين (ع) صحيح. وبتعليمه العلماء عرف أن لا علم لهغير صحيح لان هنا مقدمة مطوية صحيحة في الاول وغير صحيحة في الثاني، وهي أن المشعر ليس الا مخلوقاً لنقصه وعدم تصور مشعر يكون واجب الوجود وهذا صحيح ولا يصح أن العلم ليس الا مخلوقاً ولا يتصور علم يكون عين ذات الواجب وسياتي ان شاء الله لذلك تتمة في شرح حديث حارث الاعور. (ش)

(١) قوله «والمكر للثعلب» هذه الغرائز في الحيوان تارة تسمى فطناً و اخرى الهاماً وأخرى جبلة و في توحيد المفضل: «فكر يا مفضل في الفطن التي جعلت في البهائم لمصلحتها بالطبع والخلقة لطفاً من الله عزوجل لهم لئلا يخلو من نعمه ـ جل وعز ـ أحد من خلقه لا بعقل وروية ـ الى أن قال ـ والثعلب اذا اعوزه الطعم تماوت و نفخ بطنه حتى يحسبه الطير ميتاً فاذا وقعت عليه لتنهشه وثب عليها فأخذها فمن أعان الثعلب العديم النطق والروية بهذه الحيلة الا من توكل بتوجيه الرزق له من هذا وشبهه» و في ذلك الكتاب أيضاً «انظر الى الدجاجة كيف تهيج لحضن البيض والتفريخ و ليس لها بيض مجتمع ولا وكر موطّى بل تنبعث وتنتفخ و تقوقى و تمتنع من الطعم حتى يجمع لها البيض فتحضنه و تفرخ فلم كان ذلك منها الا لاقامة النسل و من أخذها باقامة النسل ولا روية ولا تفكر لولا أنها مجبولة على ذلك» و فيه أيضاً «ثم صار الطائر السابح في هذا الجو يقعد على بيضه فيحضنه اسبوعا و بعضها اسبوعين و بعضها ثلاثة اسابيع حتى يخرج الفرخ من البيضة ثم يقبل عليه فيزقه الريح لتتسع حوصلته للغذاء ثم يربيه و يغذيه بما يعيش به فمن كلفه أن يلقط الطعم ويستخرجه بعد ان يستقر في حوصلته و يغذو به فراخه ولاى معنى يحتمل هذه المشقة وليس بذى روية ولا تفكر ولا يأمل في فراخه ما يأمل الانسان في ولده من العز والرفد وبقاء الذكر*

يعلم ولا يعلم من آثار طبايع هذا العالم و خواصّها فدالّت تلك الأشياء بسبب الغرائز المركوزة فيها والطبايع المغروزة فيها أن لا غريزة لمغرّز تلك الغرائز وموجدها ضرورة أنّ ذات الخالق الواجب بالذّات مغايرة لذوات المخلوقات غير مشابهة بغرايزها المخلوقة و إلا لكان هو ممكناً مخلوقاً مثلهم تعالى الله عن ذلك علـوّاً كبيراً (مخبرة بتوقيتها أن لا وقت لموقّتها)(١) يعني أنّ الله تعالى قدّر الأشياء بالعلم

*الى آخره ـ و من ذلك كله تعرف أن الغريزة ومرادفاتها معان أخذت فيه قيد لايمكن اثباته لواجب الوجود وهذا القيد صدور فعل أعظم وأحكم من علم الفاعل و قدرته وجل الحق تعالى من أن يصدرعنه فعل لم يتعلق بعلمه وقدرته فليس فيه غريزة. (ش)

(١) قوله « أن لاوقت لموقتها » نفى الزمان عن الواجب تعالى متواتر في الروايات موثق بالدلائل العقلية و الحجج البرهانية وقد مر نبذة منها وبذلك يعلم أنه لايمكن اثبات زمان بين وجود الواجب واول الصوادر عنه ولايصح ان يقال مضى زمان كان فيه واجب الوجود وحده ولم يكن شيء من المخلوقات ولا أن يقال عدم الممكنات مقدم زماناً على حدوثها وقد حكى العلامة المجلسى (رحمه الله) في المجلد الرابع عشر من بحار الانوار تصريحـات من العلماء و مؤكدات لذلك منها ماعن المحـقق الطوسى قال: والعقل كما يأبى عـن اطـلاق التقدم المكانى كذلك يأبى عن اطلاق التقدم الزمانى بل ينبغى أن يقال أن للبارى تعـالـى تقدماً خارجاً عن القسمين وان كان الوهم عاجزاً عن فهمه. وعنه أيضاً: أزليته تعالى اثبات سابقية له على غيره ونفى المسبوقية عنه ومن تعرض للزمان أو الدهر أو السرمد فى بيان الازلية فقد ساوق معه غيره في الوجود، ونقل عن الكراجكى بعد نفى كون تقدم واجـب الوجود على المخلوقات بالرتبة أنهم لم يجدوا مهرباً من القول بتقدم القديم فـى الوجـود التقدم المفهوم المعلوم الذى يكون أحدهما به موجوداً والاخر معدوماً ولسنا نقول أن هذا التقدم موجب للزمان لان الزمان أحد الافعال والله تعالى متقدم جميع الافعال وليس أيضاً من شرط التقدم والتأخر فى الوجود أن يكون ذلك فى زمان لان الزمان نفسه قد يتقدم بعضه على بعض ولايقال أن ذلك مقتض لزمان آخر. و قال أيضاً: لوقلنا أن بين القديم وأول الافعال أوقاتاً بالحقيقة لناقضناه ودخلنا فى مذهب خصمنا نعوذ بالله من هذا. وعن أبى القاسم البلخى لايطلق القول بأن بين القديم وأول المحدثات مدة ونقول انه قبلها بمعنى انه تعالى*

الأزلي و ربط كلّ ذي وقت بوقته بحيث لايتأخّر المتقدّم ولايتقدّم المتأخّر فهي تخبر بسبب كونها موقّتة أن لاوقت لموقّتها لامتناع تشبيهه بخلقه و ارتباط وجوده بوقت و افتقاره إلي الموقّت، وسبق العدم على وجوده (حجب بعضها عن بعض) (١) أمّا تحقّق الحجاب بين المحسوسات بعضها عن بعض و بين المحسوسات والحواسّ فظاهر وأمّا تحقّقه بين المعقولات والعقل ويسمّى ذلك الحجاب بالحجاب العقلي فلأنّ كثيراً من الأمور المعقولة لايدركه العقل أصلاً ولايصدّق بوجودها أبداً لعدم ارتباطها بما أدركه أو لبعد ارتباطها عنه أو لخفائها و غاية دقّتها (ليعلم أن لاحجاب) أصلاً (٢) لاحسّي ولا عقليّ (بينه و بين خلقه) يمنعهم من مشاهدة

---

*كان موجوداً ثم وجدت. وعن المفيد (رحمه الله) الزمان اسم يقع على حركات الفلك فلذلك لم يكن الفعل محتاجاً في وجوده الى وقت و لازمان وعلى هذا القول ساير الموحدين. ونقل عن اثو لوجيا كلاماً ارتضاه: لابد للعلة أن يكون قبل المعلول فيتوهم المتوهم أن القبلية هى الزمان و ليس ذلك كذلك و نقل فى خلال ماسبق اموراً يوهم مناقضتها له لاحاجة بنا الى ذكره ورده. و بالجملة فالحدوث الزمانى بمعنى كون وجود الحادث الاول بعد عدمه زماناً باطل ولعل من تلفظ بالحدوث الزمانى أو بكون الزمان سابقاً على كل موجود أراد بكلامه غير مايدل عليه لفظه ولم يستطع التعبير عن غرضه. (ش)

(١) قوله «و حجب بعضها عن بعض» الزمان والمكان كلاهما حاجبان والمناسبة بين الحجاب والزمان حيث ذكره بعده أن الزمان علة للحجاب والواقع فى زمان معين لا يعلم مافى الماضى والمستقبل و كذا الواقع فى مكان لايعلم ما فى مكان آخر وأما واجب الوجود و ما خلقه لافى زمان و مكان، فان نسبة جميع الازمنة والامكنة اليهم واحد و نفس الانسان باعتبار جسمانيتها محجوبة كساير الجسمانيات فانه لايمكن لها الاطلاع على الغائبات بخلاف ذاتها المجردة ألا ترى أن الانسان فى النوم أو فى الرياضات اذاتخلى بنفسه و انصرف من عالم الطبيعة الى باطنه قديرى الامور الغائبة والمستقبلة. (ش)

(٢) قوله « ليعلم أن لاحجاب أصلا » هذه العبارة وما شابهها تدل دلالة واضحة على صحة الاعتماد على الادلة العقلية الحكمية ووجوب التفكر فيها لان دلالة كون الممكنات محجوبة بعضها عن بعض على عدم الحجاب بينه تعالى و بين خلقه متوقفة على مقدمات نظرية*

وجوده والتصديق بثبوته وإلاّ لكان مشابهاً بخلقه في الاحتجاب و ذلك باطل لامتناع المشابهة و لظهور نور وجوده في كلّ ذرّة من الموجودات وارتباط إشراق جوده بكلّ

لايهتدي اليها الظاهريون بمجرد مطالعة الالفاظ وفهم مداليلها اللغة وعرفاً ومثلها قوله (ع) « بتشعيره المشاعر عرف ان لامشعر له » و غيره من أمثاله قال العلامة المجلسي (رحمه الله) عن بعض الافاضل يعني صدر المتألهين (قده) فى تقرير الدليل أن الطبيعة الواحدة لايمكن أن يكون بعض أفرادها علة لبعض آخر لذاته لانه لو فرض كون نار علة لنار فعلية هذه ومعلولية تلك اما لنفس كونهما ناراً فلارجحان لاحدهما فى العلية و للاخرى فى المعلولية بل يلزم أن تكون كل نار علة للاخرى بل علة لذاتها و معلولا لذاتها و هو محال وان كانت العلية لانضمام شيء آخر فلم يكن مافرضناه علة علة بل العلة حينئذ ذلك الشيء فقط لعدم الرجحان فى احديهما للشرطية والجزئية ايضاً لاتحادهما من جهة المعنى المشترك وكذلك لو فرض المعلولية لاجل ضميمة فقد تبين أن جاعل الشيء يستحيل أن يكون مشاركاً لمجعوله- الى آخر ماقال - وهذه عبارة صدر المتألهين بعينها أترى أن كلام اميرالمؤمنين (ع) يمكن فهمه من دون التفكر فى أمثال هذه المطالب الدقيقة ولو كان ممكناً لم يحتج المجلسي (ره) الى نقل عبارة الصدر (قده) مع أنه نقلها فى مرآة العقول و فى البحار أيضاً . و استدل أيضاً صدر المتألهين هنا ببرهان أدق حاصله أن تأثير الجسم ان فرض تأثيره وتأثير قواه و متعلقاته انما يكون بمشاركة الوضع ولكن لاوضع لشيء بالقياس الى مالم يوجد بعد، اذ كل علة مقتضية للشيء فلها مرتبة فى الوجود سابقة على وجود معلوله واذا كان تأثير العلة الجسمانية بمشاركة الوضع والوضع لايتحقق الا بعد وجود ما بالقياس اليه الوضع أو موضوعه أو مادته و أما ذات الجسم والمادة التى كلامنا فيه فلايمكن أن يكون لموجدها وضع بالقياس اليها قبل وجودها والالزم تقدم الشيء على نفسه، فاذن موجد الجسم يجب أن لايكون جسماً ولا جسمانياً فيكون مرتفع الذات عن عالم الاحتجاب والظلمات فوجود المحتجبات دل على أن موجدها موجود غير محتجب عن الخلق. انتهى ما أردنا نقله. ولو كان مراد اميرالمؤمنين (ع) ماخطر ببال بعض أهل الظاهر من التمسك بصرف عدم الاشتباه بتقرير أن كل صفة وجدت فى الممكنات دلت على عدمها فى الواجب تعالى مثلا وجود الحجاب فى الممكنات دال على عدمه فى الواجب ووجود الزمان والمكان والجسم والمشعر والغريزة والضد والمثل

معقول من المعقولات كما قال: « وأشرقت الأرض بنور ربّها » و قال : « أفي الله شكّ فاطر السموات والأرض» و يحتمل أن يراد أنّه حجب بعضها عن بعض بحجاب حسّي ليعلم أنّه ليس بينه و بين خلقه حجاب حسّي و إلا لوقع التشبيه بالمحسوس في المحسوسيّة والوضع والجهة والجسميّة، لأنّ الحجاب الحسّي إنّما يحجب من المحسوسات ذا الوضع والجهة والجسميّة والله سبحانه منزّه عنها (كان ربّاً إذ لامربوب) (١) إذ ظرفيّة على توهّم الزّمان أي كان ربّاً في الأزل ولم يكن

---

* والقرين فى الممكن دل على عدم جميع تلك فى الواجب كان برهانا ناقصاً و غير صحيح اذ يلزم منه أن ثبوت العلم فى الممكن دال على الجهل فى الواجب و الحياة فيه على عدم الحياة فيه والسمع والبصر و القدرة و غير ذلك ، فلابد من الفرق كما قلنا . و ما يقال من أن كلام الائمة عليهم السلام لفهم جميع الناس البدوى والقروى والعالم والجاهل و أمثال هذه المطالب الدقيقة مما لايمكن فهمه للعامة ولايمكن أن يبتنى عليها أدلة العقائد فى كلام الائمة عليهم السلام ، نقول فى جوابه لانسلم أن جميع ما ورد فى الدين ورد لجميع الناس بل ورد بعضها لاهل العلم والفطنة لان لهم حقاً أداه الائمة(ع) اليهم ولانوجب على الناس كافة فهم كلام اميرالمؤمنين(ع) فى هذه المطالب بل نوجب اعترافهم بعامه عليه السلام وان لم ينالوه كما نعترف بفضل ساير العلماء والحكماء و ان لم نعرف جميع مطالبهم. (ش)

(١) قوله « كان ربا اذ لامربوب » هذا متفرع على نفى الزمان عنه تعالى و عدم الحجاب بينه و بين خلقه و بيانه : أن الموجودين ان كانا زمانيين و كانا محجوبين كل عن الاخر لم يتصور أن يكون أحدهما يربى الاخر أو يشاهده أو يسمعه و أما اذا لم يكن شيء زمانياً ولم يحجب عن غيره وكان نسبة جميع الازمنة اليه على سواء لم يفرق الماضى والحال والاستقبال بالنسبة اليه و كما هو عالم بما فى الحال والماضى عالم بما فى المستقبل وكما يتعلق تصرفه و تربيته بالنسبة الى ما فى الحال كذلك يتعلق بما فى الاستقبال فهو رب اذ لامربوب و هذا جزئى من فروع مسئلة ربط الحادث بالقديم ولايتعقله الماديون و أهل الظاهر وأصحاب الاوهام البتة لكونهم فى الزمان ولايتصورون شيئاً محيطاً بالازمنة كما لا يتصورون شيئاً لايكون فى مكان أو حيز ولايتعقلون كون الخلاء مخلوقاً و كون الفضاء متناهياً كذلك لايتصورون شيئاً الا فى زمان حتى أن وجود الواجب تعالى عندهم شيء *

شيء من المربوب موجوداً فيه لأنّه كان مالكاً لأزمّة الإمكان و تصريفه من العدم إلى الوجود و من الوجود إلى العدم حيث شاء و متى أراد (و إلهاً إذ لا مألوه) إذ كان في الأزل مستحقّاً للعبادة ولايتوقّف هذا المعنى على وجود المألوه (و عالماً إذ لامعلوم) لأنّ علمه بالأشياء عين ذاته و تقدّم ذاته على معلولاته الحادثة و معلوماته الكاينة ظاهر فظهر أنّه كان عالماً ولم يكن معلوم في الوجود سوى ذاته فهو كان في الأزل عالماً و معلوماً و علماً ولم يكن معه شيء (وسميعاً إذلامسموع) لأنّ سمعه عبارة علمه بالمسموعات و هو سبحانه كان في الأزل عالماً بها قبل وجودها و ليس سمعه بالقوّة السامعة حتّى يتوقّف تحقّقه على وجود المسموعات.

((الاصل))

٥- « عليّ بن محمّد ، عن سهل بن زياد ، عن شباب الصيرفي و اسمه محمّد بن » « الوليد ، عن عليّ بن سيف بن عميرة قال : حدّثني إسماعيل بن قتيبة قال : » « دخلت أنا و عيسى شلقان على أبي عبدالله عليه السلام فابتدأنا فقال : عجباً لأقوام » « يدّعون على أميرالمؤمنين عليه السلام مالم يتكلّم به قطّ ، خطب أميرالمؤمنين عليه السلام »

---

* مستمر متصل قابل للتطبيق على الازمنة و أجزائها و ان لم يكن فيه تغيير ظاهر **و ان** تفوهوا بعدم ثبوت زمان له تعالى فان معناه غيرثابت عندهم و غير معقول اديهم و يقولون لولم يكن فى الدنيا تغير و حركة اصلا بل كان أجسام ثابتة على حال واحدة جميعاً يتصور زمان من استمرار وجودها و هذا غير معقول نعم اننا لممارستنا طول حياتنا اموراً متغيرة ارتكز فى أذهاننا معنى الزمان فاذا تصورنا شيئاً غير متغير قايسنا بينه و بين الزمان المرتكز فى ذهننا من سابق علمنا بالاشياء المتغيرة وظننا لزوم ثبوت الزمان واقعاللاشياء ولوفرضنا رجلا خلق دفعة ولم ير متغيراً أصلا ولم يكن طفلا حتى يشب و يكهل و يشيب ولايرى ليلا و نهاراً و شمساً و قمراً ولاشيئاً من هذه المتغيرات أصلا لم يكن معنى الزمان المقتضى مرتكزاً فى خاطره، ولم يضطر الى تصور استمرار الوجود و الزمان فى البارى تعالى. (ش)

« الناس بالكوفة فقال : الحمدلله الملهم عباده حمده وفاطرهم على معرفة ربوبيّته»
« الدّال على وجوده بخلقه و بحدوث خلقه على أزله و باشتباههم على أن لاشبه له »
« المستشهد بآياته على قدرته ، الممتنعة من الصفات ذاته و من الأبصار رؤيته و »
« من الأوهام الاحاطة به ، لاأمد لكونه، ولاغاية لبقائه، لاتشمله المشاعر، ولاتحجبه»
« الحجب والحجاب بينه و بين خلقه خلقه إيّاهم لامتناعه ممّا يمكن في ذواتهم »
«و لإمكانٍ ممّا يمتنع منه ولافتراق الصانع من المصنوع والحادّ من المحدود و»
« الربِّ من المربوب ، الواحد بلاتأويل عدد، والخالق لابمعنى حركة، و البصير »
« لابأداة، والسميع لابتفريق آلة، والشاهد لابمماسّة،والباطن لاباجتنان، والظاهر »
« البائن لابتراخي مسافة،أزله نُهية لمجاول الأفكار، ودوامه ردع لطامحات العقول»
« قدحسر كنهه نوافذ الأبصار، و قمع وجوده جوائل الأوهام ، فمن وصف الله فقد»
« حدّه و من حدّه فقد عدّه و من عدّه فقد أبطل أزله، ومن قال أين؟ فقد غيّاه»
« و من قال علام ؟ فقد أخلامنه، ومن قال فيم ؟ فقد ضمّنه » .

((الشرح))

(عليُّ بن محمّد ، عن سهل بن زياد ، عن شباب الصيرفي و اسمه محمّد بن الوليد، عن عليِّ بن سيف بن عميرة قال : حدّثني إسماعيل بن قتيبه) عدّه العلامة من أصحاب الرِّضا عليه السلام و قتيبة بضمِّ القاف و فتح التاء والياء بينهما ياء ساكنة مثنّاة من تحت و قال بعض المحقّقين: المظنون أنَّ الّذي في هذا السند إسماعيل بن حقيبه بالحاء المهملة والقاف و قال بعض الأفاضل إسماعيل بن جفينة بالجيم والفاء وهو رجل صالح من أصحاب الصادق عليه السلام (قال : دخلت أنا و عيسى شلقان) هو عيسى بن أبي منصور شلقان بفتح الشين واللاّم ، و اسم أبي منصور صبيح قال النجاشي عيسى بن صبيح العزرمي ثقة ، و قال الكشيّ : سألت حمدويه بن نصير عن عيسى فقال : خيّر فاضل هو المعروف بشلقان و هو ابن أبي منصور و اسم أبي منصور صبيح ، و قال الصادق عليه السلام في حقِّ عيسى إنّه خيار في الدُّنيا و خيار في الاخرة و

قال فيه أيضاً من أحبّ أن يرى رجلاً من أهل الجنّة فلينظر إلى هذا و الّذي يظهر ممّا ذكرنا أنّ شلقان ليس اسماً لأبيه: و قال بعض المحقّقين عيسى بن شلقان ذكره الشيخ في كتاب الرّجال في أصحاب أبي عبدالله عليه السلام و لعلّ ترك ابن في نسخ الكافي من تروك الناسخين والله أعلم.

(على أبي عبدالله عليه السلام فابتدأ) بالكلام من غير سؤال (فقال عجباً) نصبه على المصدر أي عجبت عجباً (لأقوام يدّعون على أمير المؤمنين عليه السلام) في باب التوحيد (مالم يتكلّم به قطّ) (١) سبب التعجّب عن ذلك أنّ ما نسبوه إليه عليه السلام كان السبب الباعث لهم على ذلك أمراً خفيّاً فصار ذلك محلاًّ للتعجّب ولذلك كلّما كان الأمر أغرب و أسبابه أخفى كان أعجب، ولعلّ الغرض من إظهار هذا التعجّب تنفير الحاضرين عن مقالة هؤلاء الأقوام وتحريك نفوسهم إلى الاعتبار لئلاّ يقعوا فيما وقع هؤلاء ثمّ أشار على سبيل الاستيناف إلى براءة ساحته عليه السلام عمّا نسبوه إليه مع الإيماء إلى ذمّهم في ترك ما ينبغي أن يأخذوه منه بقوله (خطب أمير المؤمنين عليه السلام النـاس بالكوفة فقال: الحمدلله الملهم عباده حمده) حمدالله تعالى باعتبارات لاينبغي إلاّ له الأوّل أنّه ألهم عباده حمده على ذاته المنزّهة عن لواحق الإمكان و صفاته المقدّسة عن الزّيادة والنقصان و نعمائه الفائضة على الإنس والجانّ، وآلائه المنثورة في عرصة الإمكان إذ لايخلو أحدٌ من نعمه في شيء من الأحوال، فلايخلو من حمده بلسان الحال أو المقال كما قال جلّ شأنه «و إن من شيء إلاّ يسبّح بحمده» (و فاطرهم على معرفة ربوبيّته) (٢) إذ العقول البشريّة مفطورة على الاعتراف بربوبيّته

---

(١) قوله « مالم يتكلم به قط » من دعوى الالوهية و هولاء الاقوام من الغلاة وربما ينسب هذه الدعوى الى عبد الله بن سبا و يقال ان أمير المؤمنين (ع) هم باحراقه مع اتباعه أو أحرقهم و هو بعيد و قد روى عن النبى (ص) لا يعذب بالنار الا رب النار و فى كتاب الملل والنحل للشهرستانى انه اظهر الدعوى بعد انتقال اميرالمؤمنين (ع) فليس دعوى الاحتراق صحيحة والله العالم. (ش)

(٢) قوله « وفاطرهم على معرفة ربوبيته » من الامور التى فطرالله الخلق عليها *

كما دلّ عليه قوله تعالى «ألست بربّكم قالوا بلى» و ذلك لأنّه تعالى وهب كلّ نفس قسطاً من معرفته و فطرها على استعداد قبول كمال إلهيّته حتّى نفوس الجاحدين له فإنّها أيضاً اعترفت بربوبيّته لشهادة أعلام الوجود و آيات الصنع بصدورها عنه حتّى حكم صريح بديهتها إذا لم ينخدع من الوهم بالحاجة إلى ربّ صانع حكيم (الدّالّ على وجوده بخلقه) إشارة إلى طريق الطبيعيين وهو الاستدلال بالنظر في المخلوقات و طبايعها و إمكانها و تكوّنها و حدوثها و قبولها للتغيّر و الانتقال والتركيب والتحليل على وجود المبدء الأوّل ، وإلى هذا الطريق أشار خليل الرّحمن كما هو المذكور في القرآن ، والمتكلّمون فرّعوا هذا الطريق إلى أربع طرق لأنّ بعضهم استدلّوا بحدوث هذه الذّوات على إمكانها (١) و بإمكانها على حاجتها إلى موجد مؤثّر ، و بعضهم استدلّوا بحدوث هذه الذّوات فقط من غير نظر إلى الإمكان فقالوا: الأجسام محدثة و كلّ محدَث فله محدِث والمقدّمة الأولى استدلاليّة(٢) والثانية بديهيّة ، و بعضهم استدلّوا بحدوث الصفات

---

*اعترافهم بربوبيته وخضوعهم وهذا نظير فطرة الحيوان على معرفة الذكر من الانثى ، وما ينفع ويضر من الطعام، والهرب من الموت، و محبة الاولاد، وهي غرايز طبيعية غير قسرية اذاخرج منها عاد اليها كما اذاسخن الماء قسراً رجع الى البرودة. (ش)

(١) قوله «بحدوث هذه الذوات على امكانها» والفرق بين الاول و الثانى توسيط الامكان والغرض منه أن الحدوث لايمكن أن يكون علة للحاجة كمامر ، نعم يمكن أن يكون دليلا على الامكان اذلو كان واجباً كان قديماً لكنه ليس قديماً فليس واجباً. (ش)

(٢) قوله «و المقدمة الاولى استدلالية» اذ ليس حدوث الاجسام بديهياً ، و استدلوا عليه بأن الجسم لايخلو عن الحوادث ومالايخلو عن الحوادث حادث فالجسم حادث، اما أن الجسم لايخلو عن الحوادث فلانه اما أن يكون ساكناً أو متحركاً و السكون هو الكون في الان الثاني في المكان الاول والحركة كونه في الان الثاني في المكان الثاني والكون الثاني حادث لامحالة اما أن مالايخلو عن الحوادث حادث فلان عدد تلك الحوادث لايمكن أن يكون غير متناه ببرهان التطبيق وقد مر تقريره في المجلد الثالث. *

على وجود موجد لها ، فقالوا : الأجسام كلّها متماثلة ، وقد اختصّ بعضها بصفات ليست للآخر ، وذلك التخصيص ليس للجسميّة ولا للوازمهـا لاشتراك الأجسـام فيهمافوجب اشتراكها في الصفات ولالعارض من عوارضها لأنّ الكلام في تخصيص

✫ فان ناقش أحد فىاستحالة عدم تناهى الاكوان بان عددالاكوان بين المبدءوالمنتهى فى الحركة غير متناه أيضاً لان المسافة التى يتحرك فيها الجسم والزمان ينقسمان الى غير النهاية لبطلان الجزء الذى لايتجزى ولو فرض أن أكوان هذاالجسم فىكل نقطة من نقاط المسـافة امور بالفعل لها عدد حقيقةلزمكونغيرالمتناهى محصوراً بين حاصرين وهوافحش من التسلسل و ان فرض أن كثرة الاكوان بالقوة نظير تقسيم الجسم و المقادير الـى غير النهاية بالقوة لبطلان الجزء الذى لايتجزى فليس عدم التناهى بالقوةباطلا، قلنا فىجواب المناقشة يكفينا فى الزام الملاحدة و تبكيتهم الحوادث المتباينة المتفاصلة التى لها كثرة بالفعل و عدد بالحقيقة فانهم معترفون بعدم تناهى تلك الحوادث أيضاً مثل عدد الايام و الليالى و توليد المواليد من النبات و الحيوان ولانحتاج الى التمسك بالكثير بالقوة كاكوان الحركة والسكون فان ناقشوا فىتلك الحوادثالمتفاصلة أيضاً بأن عدم التناهى انما يبطل فيما يجتمع فى الوجود لافى المتعاقبات أو أنكروا عدم تناهيهاأصلا ،اجبنا بانا لانحتاج أيضاً الى البحث فيه بل نقول الجسم مركب من المادة والصورةو محال أنيوجد المادة بغير صورة فهى محتاجة الى الصورة البتة والصورة اما جسمية بمعنى الاتصال وتتغير بالافتراق الى صورتين أو أكثر و اما صورة نوعية كالنارية والمائية و الحديدية والنحاسية والحيوانية والنباتية ولاريب أن تغيرها بالاستحالةفمادة الجسم لاتخلو عن قبولالحـوادث التىهىصورها وعدمخلوها عنها بمعنىاحتياجها اليها وما لايخلو عن الحوادث محتاجـاً اليها مخلوق وكل مخلوق حادث فاحتاج الى محدث واجب و تبين بذلك كلام أمـير ــ المؤمنين (ع)«الدال على وجودهبخلقه» و ليس غرضنا الا تفسير كلامه و هذا يكفينا فىهذا الغرض.(ش)

ذلك العارض (١) مثل الكلام في الأوّل و يلزم التسلسل ولا للطبيعة لأنّها لاتفعل

(١) قوله « لان الكلام في تخصيص ذلك العارض» تقرير الاستدلال أن للجسم عوارض و حالات لاينفك عنها كالشكل والمقدار والاين و أمثال ذلك مما يتساوى نسبته الى أفراد كل منها فيمكن أن يكون كرة او مكعباً أو اسطوانة و ذراعاً أو شبراً أو ميلا ، و في هذا المكان أو ذلك المكان، و ليس تخصصه بواحد منها لجسميته لتساوى الاجسام في الجسمية و اختلافها في العوارض ولو كانت العلية لنفس الجسمية لكانت جميع الاجسام في مكان واحد وعلى شكل و مقدار واحد و هو محال و ليس لعارض من عوارضها لان الكلام في تخصيص ذلك العارض الذى أوجب كونه كرة بهذا الجسم والعارض الذى أوجب كونه مكعباً بذلك باق بحاله ولايتسلسل فوجب ان ينتهى الى واجب الوجود و حينئذ نقول: الجسم أيضاً محتاج في وجوده الى الواجب لانه محتاج الى هذه العوارض المحتاجة الى الواجب والمحتاج الى المحتاج محتاج، فان قيل لعل المخصص هو الطبيعة أى الصورة النوعية قلنا الطبيعة محتاجة الى علة تنتهى الى الواجب وقيل هذا أيضاً غير صحيح،لانا نرى أجساماً مشتركة في الصورة النوعية كالحديد و النحاس يتساوى نسبتها الى الاشكال والمقادير وكما يمكن أن يكون قطعة من نحاس كرة يمكن أن تكون مكعبة و على مقادير مختلفة فتعيين بعضها لهذه القطعة و غيره لتلك القطعة بمخصص لامحالة غير الطبيعة . فان قيل : لعل المخصص صنعة الصانع أو المعدات السابقة فانك ترى جسماً كرة أو مكعباً بصنعة انسان أو بتأثير العوامل الطبيعية السابقة واستعداد المادة فترى جبلا أعظم من جبل و بحراً أوسع من بحر لهذه المعدات و معدن النحاس في أرض بمقدار والملح في مكان آخر بمقدار آخر. قلنا: الكلام في الجسم البسيط الاول الذى لم يتركب من أجزاء أخر أعنى العناصر لا المواليد و ما يتوهم نسبته الى المعدات على فرض الصحة انما هو المركب و أما البسيط الذى لم يتحصل ولم يستحل من جسم آخر باعتقاد هؤلاء وكان قديماً عندهم فلابد أن يكون في أزليته على شكل و مقدار معين مع احتمال كونه على غير ذلك المقدار و غير ذلك الشكل فلايمكن نسبة تخصصه بشكل و مقدار بعلة معدة سابقة كالمركبات والمواليد ولابد أن يلتزموا اما بعدم استحالة الترجح من غير مرجح أو امكان وجود جسم أزلى بغير مقدار وشكل، وقد ذكر الشيخ الصدوق ابن بابويه (رحمه الله)*

في المادّة البسيطة كالنطفة (١) مثلاً أفعالا مختلفة فبقي أن يكون ذلك التخصيص من مدبّر حكيم، و بعضهم استدلّوا بحدوث الصفات على وجود مدبّر و المتكفّل لبيان هذه الطرق و مالها و ماعليها على وجه التمام هو علم الكلام (و بحدوث خلقه على أزله) إذ لو كان حادثاً لكان مثلهم في الحدوث و ليس كمثله شيء (٢) و إذا

* في كتاب التوحيد كلاما في حدوث الاجسام يقرب مما ذكرنا وتمسك باجتماع بعض الاجسام مع بعض وافتراق بعضها من بعض فانهما مما لايخلو منها الاجسام البتة أزلا لو فرض أزليتهما كما قلنا في الشكل والمقدار. وقال ليس احدى الحالتين أولى بالجسم من الاخرى ولابد لتخصيص احديهما من موجب كما مر وفي هذا الاستدلال مناقشة لانه مبني على مسلمات الخصم فهو حسن في مقام الجدل لا في البرهان، اذ لقائل أن يقول: اني لاأعترف بوجود عناصر بسيطة مختلفة على ماعليه الحكماء قديماً و جديداً و لعل العنصر الاصلي واحد يقتضي بطبعه شكلا معيناً على مقدار معين يملاء الفضاء، ثم حصل غيره باستحالته و تركيبه و تغيره و التغير من الصفات اللازمة للاجسام ولما لم يكن نظير هذا القول مذهباً لاحد اكتفوا بما قالوا و لو تمسكنا بما قال الامام الصادق (ع) في جواب ابن العوجاء على ما يأتي كان أولى وأصح. (ش)

(١) قوله « لانها لاتفعل في المادة البسيطة كالنطفة » و فيه أنا لانعلم بساطة النطفة بل نعلم تركبها من اجزاء مختلفة فالوجه أن يبين عدم كفاية الطبيعة بما نقلنا عن الصدوق عليه الرحمة وما قلنا في الحاشية السابقة. (ش)

(٢) « و ليس كمثله شيء » قدمر سابقاً أن مثل هذا البيان غير كاف لتفسير كلام أمير المؤمنين (ع) ولو صح هذا لجرى مثله في العلم والقدرة والحيوة فان هذه الصفات موجودة في الممكنات ولو كانت في الواجب أيضاً لكان مثلهم وليس كمثله شيء وقلنا سابقاً: ان هذا نظير قياس المساواة يصح بمقدمة مطوية حيث صحت فيقال ألف مساو لـ«ب» و«ب» مساو لـ«ج» فألف مساو لـ «ج» ولايقال ألف نصف «ب» و«ب» نصف لـ «ج» فالف نصف لـ«ج» لان نصف النصف ليس نصفاً. والوجه أن يطلب ههنا تلك المقدمة المطوية على أن حدوث خلقه كيف يدل على ازليته، ثم النظر في أن حدوث بعض الممكنات كافراد الانسان يكفي في الدلالة على أزليته أو يجب اثبات حدوث الجميع والحق أنه يجب اثبات حدوث الجميع و نوردهنا كلاماً من

بطل حدوثه ثبت أزله، و أيضاً قدثبت أنّ جميع المحدثات صادرة عن قدرته ومشيّته منتهية إليه في سلسلة الحاجة. فلو كان تعالى شأنه محدثاً لكان محدثاً لنفسه و هو محال وباطل بالضرورة وإذا لم يكن محدثاً كان قديماً أزليّاً (و باشتباههم على أن

---

* الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام أورده الصدوق في التوحيد جواباً عن سؤال ابن أبي العوجاء قال: ما الدليل على حدوث الاجسام فقال الامام (ع) «انى ما وجدت صغيراً ولا كبيراً الا واذا ضم اليه مثله صار أكبر و في ذلك زوال و انتقال عن الحالة الاولى ولو كان قديماً مازال ولاحال لان الذى يزول و يحول يجوز أن يوجد و يبطل فيكون بوجوده بعد عدمه دخول في الحدث و في كونه في الازل دخوله في القدم ولن يجتمع صفة الازل والعدم في شيء واحد فقال عبدالكريم هبك علمت في جرى الحالتين والزمانين على ما ذكرت واستدللت على حدوثها فلو بقيت الاشياء على صغرها من أين كان لك أن تستدل على حدوثها فقال العالم (ع) انما نتكلم على هذا العالم الموضوع فلو رفعناه ووضعنا عالماً آخر كان لاشيء أدل على الحدث من رفعنا اياه ووضعنا غيره (أقول: و هذا صريح في أن المراد الحدوث الذاتى أعنى الامكان و تطرق احتمال العدم ثم قال (ع):) ولكن اجبتك من حيث قدرت انك تلزمنا و تقول ان الاشياء لو دامت على صغرها لكان في الوهم انه متى ماضم شيء منه الى مثله كان أكبر و في جواز التغير عليه خروجه من القدم كما بان في تغيره دخوله في الحدث ليس لك وراءه شيء يا عبدالكريم فانقطع وخزى» انتهى ما أردنا نقله من كلامه القدوسى الذى لايمكن أن يصدر الامن الروح الذى معهم كما ورد في الحديث. و بيانه أن كل شيء احتمل في حقه أن لايكون فاثبات الوجود له انما يكون بعلة وليس الواجب الا من لايحتمل في حقه العدم أصلا ولما كان الجسم صغيراً أو كبيراً يحتمل عدمه و وجود شيء آخر مكانه لم يكن واجباً وهذا معنى الحدث الذى يجب اثباته لما سوى الله أعنى عدم كون وجوده لذاته بل مقتبساً من غيره و يعلم من ذلك أن المراد بالحدوث الامكان و تعلق الوجود بالغير والمخلوقية اذلايستفاد من كلام الامام أكثر من ذلك، و أما تقدم الزمان على وجود الممكن فغير معقول وتناقض أولا وغير مستفاد من كلامه (ع) ثانياً. راجع الصفحة ٣٠٤ من المجلد الثالث (ش)

لاشبه له) (١) أي الدّال باشتباه بعضهم ببعض و مشاركتهم في معنى الإمكان والحدوث والافتقار إلى المؤثّر والتكيّف بالكيفيّات التابعة للإمكان على أن لاشبه له من خلقه إذ لو كان له شبه لكان تعالى شأنه موصوفاً بالأُمور المذكورة والتالي باطل فالمقدّم مثله ؛ وبالجملة تحقّق هذه الأُمور بين كلّ شيئين متشابهين دليل قاطع على أنّه لاشبه له وإلاّ لتحقّقت هذه الأُمور فيه تعالى وأنّه باطل . و قيل: أراد اشتباههم في الجسميّة والجنس والنوع والأشكال والمقادير والألوان و نحو ذلك وإذ ليس داخلاً تحت جنس لبراءته عن التركيب المستلزم للإمكان ولاتحت نوع لافتقاره في التخصيص بالعوارض إلى غيره ولابذي مادّة لاستلزامه التركيب و الحاجة إلى المركّب فليس بذي شبه في شيء من الأُمور المذكورة، وماذكرنا أعمّ في نفي التشبيه (المستشهد بآياته على قدرته) عطف بحذف العاطف (٢) على الدّال أو على الملهم والاستشهاد الاستدلال. وآياته هي السماوات ومافيها من الثوابت والسيّارات والأرضون و ما عليها من العناصر والمركبّات و غير ذلك من العقول والنفوس و ساير المجرّدات و دلالة هذه الآيات على قدرته القاهرة الّتي لايستعصى عليها

---

(١) قوله «باشتباههم على أن لاشبه له» الاشتباه اى الشباهة يقتضى اشتراك شيئين فى معنى هو وجه الشبه مع افتراقهما و افتراقهما لابد أن يكون بالوجود و لوازمه اذ لايعقل أن يكون شيئان الابتغاير وجوديهما والشباهة انما تكون فى الماهية و صفاتها و اشتراك الشيئين فيها وليس له تعالى اشتراك مع شيء فى ماهية ولافى لوازمها لان ذاته الوجود البحت و صفاته من لوازم وجوده و ليس له ماهية وصفات ماهية، فان قيل: الشباهة بمعنى الاشتراك فى صفة ولاريب انه تعالى مشترك مع الممكنات فى كثير من الصفات كالعلم و القدرة والحياة و غير ذلك؟ قلنا: ليس المراد هنا الاشتراك فى المفاهيم والالفاظ بل فى الحقائق ولاريب ان صفاته تعالى عين ذاته حقيقة و حقيقته الوجود الذى لايشترك معه احد فيه و انما الاشتراك فى المفهوم فقط والحاصل أن التشابه يدل على وجود حد و ماهية و كون الواجب تعالى مشتركاً ماهية مع بعض الاشياء دون بعض و هو منزه عن ذلك . (ش)

(٢) فى بعض النسخ [بحذف العائد].

شيء من الأشياء أمرٌ بيّن للأذكياء (الممتنعة من الصفات ذاته) لاستحالة اتّصافه بصفة زائدة على ذاته عارضة لها وإلاّ لكان ناقصاً بدونها و مفتقراً في كماله إليها و مشابهاً بخلقه و محلا للحوادث إن كانت صفاته حادثة، و غير متفرّد بالقدم إن كانت قديمة و كلّ ذلك محال و كلّ ما اعتبره العقل له من الصفات الكماليّة فانّما يرجع إلى نفي ضدّه عنه كما مرّ (١) (و من الأبصار رؤيته) لأنّ الرّؤية البصريّة إنّما تتعلّق بالمبصرات الّتي هي نوع من المحسوسات والله سبحانه ليس بمحسوس (و من الأوهام الإحاطة به) لمّا كان تعالى غير مركّب لم يمكن للعقل الإحاطة به فالوهم أولى بذلك لأنّ الوهم إنّما يتعلّق بالمعاني الجزئيّة المتعلّقة بالمحسوسات والموادّ الجسمانيّة فلا يمكن له أدراك الواجب المنزّه عنها فضلاً أن يحيط به و يطلع على كنه حقيقته (لاأمد لكونه) الأمد بالتحريك الغاية كالمدى يقال: ماأمده أي منتهى عمره، ولما كان الأمد هو الغاية و منتهى المدّة المضروبة لذي الزمان من زمانه و ثبت أنّه تعالى ليس بذي زمان يعرض له الأمد ثبت أنّه دائم لاأمد لوجوده (ولاغاية لبقائه) لأنّه منزّه عن طريان العدم على وجوده، وهذا تأكيد للسابق و يحتمل أن يراد هنا بالأمد الأمر الممتدّ من الزّمان و هو مدّة العمر و هو يطلق على هذا المعنى أيضاً كما صرّح به الزّمخشري في الفائق و هذا الاحتمال أولى لأنّ التأسيس خير من التأكيد و معناه حينئذ لازمان لوجوده لأنّه منزّه عن الزّمان(٢) ولأنّ وجوده قبل وجود الزّمان. (لاتشمله المشاعر)

---

(١) قوله « الى نفى ضده عنه كمامر » و مر أيضاً ما عندنا فى ذلك و الحق أن له تعالى صفات هى عين ذاته و نفى الصفات بمعنى نفى الصفات الزائدة الحالة. راجع الصفحة ٣٢٦ من المجلد الثالث. (ش)

(٢) قوله « لانه منزه عن الزمان » هذا شىء لايرضى به كثير من الظاهريين كما مر ويقولون: الزمان مقدم على كل شىء لان كل شىء كان معدوماً فى زمان وكان زمان لم يكن فيه أحد الا الله تعالى وقد مضى زمان غير متناه على الله تعالى قبل أن يخلق العالم ومضى طرف من ذلك فى الصفحة ٣٢٠ من المجلد الثالث. (ش)

الظاهر أنّ المشاعر هي الحواسّ و يحتمل أن يراد بها المدارك مطلقاً سواء كانت قوّة مادّية مدركة للحسّيات والوهميّات أو قوّة عقليّة مدركة للعقليّات و الفكريّات إذ ليس للمدارك مطلقاً إلى معرفة كنه ذاته سبيل ولا على الوصول إلى حقيقة صفاته دليل و إنّما غاية كمالها هي الإيقان بوجوده بعد مشاهدة الآيات والبرهان منزهاً عن المشابهة بالخلق مجرّداً عن لواحق الإمكان (ولا تحجبه الحجب) لأنّ الحجب الجسمانيّة إنّما تحجب الاجسام و عوارضها .و قد علمت أنّه تعالى منزّه عن ذلك ، ولمّا أشار إلى أنّ المانع من رؤيته ليس هو الحجاب الجسماني ، أشار إلى أنّ هناك نوعاً آخر من الحجاب المانع منها بقوله (والحجاب بينه و بين خلقه خلقه إيّاهم) أي الحجاب المانع من رؤيته تعالى هو أن خلقهم على صفات ليست من صفاته ثمّ أشار إلى تعليل هذا المجمل بقوله (لامتناعه ممّا يمكن في ذواتهم ولا مكان ممّا يمتنع منه) قوله « ولامكان » بالتنوين عوضاً عن المضاف إليه أي لامتناع ذاته سبحانه من كلّ ما يمكن في ذواتهم من الصفات ولا مكان كلّ ما في ذواتهم ممّا يمتنع منه سبحانه و هذا حجاب مانع من رؤيته بالبصر لأنّ كونهم بحيث يتعلّق بهم رؤية البصر من صفاتهم الممكنة ، ولهم باعتبار هذه الصفة صفات اخرى وهي الوضع والجهة واللّون وغيرها من شرايط الرؤية و إذا كانت هذه الأمور من صفاتهم و كانت ممتنعة في حقّه تعالى علم أنّه امتنع أن يكون جلّ شأنه محلاً لنظر العيون و مرئياً مثلهم و وجب أن يكون محتجباً عن أبصارهم بهذا الحجاب الّذي هو الامتناع الذاتي لا بالحجاب الجسماني ثمّ قال لتأكيد ذلك أو لتعميم المغايرة بينه و بنيهم بحسب الذّات والصفات كلّها (ولافتراق الصانع من المصنوع والحادّ من المحدود والرّبّ من المربوب) لأنّ لكلّ من الصانع والمصنوع صفات تخصّه و تميّزه وهي أليق به و هو بها يفارق الآخر و هذا هو الحجاب فالإمكان الذّاتي والوجود بالغير والمخلوقيّة و الحدوث و الاشتباه والمرئيّة والملموسيّة بالمشاعر والحجب بالسواتر من لواحق المصنوعات و ممّا ينبغي لها ويليق بها. والوجوب الذاتي والخالقيّة والأزليّة و التنزّه عن

المشابهة والمرئيّة و لمس المشاعر و حجب السواتر من صفات الصانع الأوّل ، و ممّا ينبغي له و يليق به ويضادّ ما سبق من صفات المصنوعات، فلو جرى فيه صفات المصنوعات و جرى في المصنوعات صفاته لوقع المساواة والمشابهة بينه و بينها فيكون مشاركاً لها في الحدوث المستلزم للإمكان المستلزم للحاجة إلى الصانع فلم يكن بينه و بينها فصل ولا له عليها فضل و كلّ ذلك أعني المساواة والمشابهة و عدم الفضل والفصل ، ظاهر البطلان وأراد بالحادّ خالق الحدود والنهايات (١) وهو الصانع و اعتباره غير اعتبار الربّ لدخول المالكيّة في مفهوم الربّ دون الصانع (الواحد بلا تأويل عدد) لأنّ وحدته ليست بمعنى كونه مبدءاً لكثرة تعدّ به و يكون معدوداً من جملتها بأن يقال هو واحد لا اثنان لأنّ الإنسان أيضاً واحد بهذا المعنى مع ما فيه من التركيب والتجزية ، أو يقال هو واحد آحاد الموجودات المتألّفة من الوحدات ، إذ لو كان واحد بمعنى أنّه من جملة الآحاد المعدودة لكان من جنسها و كان داخلاً في الكمّ المنفصل فكان موصوفاً بالعرض بل بمعنى أنّه لا ثاني له في الوجود (٢) ولا كثرة في ذاته ، لا في الذّهن ولا في الخارج . ولا

---

(١) قوله « أراد بالحاد خالق الحدود والنهايات » يوصف الممكن بالمحدودية و الواجب بعدم الانتهاء ولايخفى أن ليس المراد الحد المقدارى اذ ليس الواجب و بعض الممكنات متصفاً بالمقدار حتى يوصف بالحد أو بغير التناهى، و انما المراد الحد بمعنى الماهية فانها تحدد الوجود وتمنعه من بعض الاثار، ولان كل مهية لها آثار خاصة بها لاتتعداها الى غيرها بخلاف واجب الوجود فهو تعالى فى عين وحدته لايمتنع منه فعل وأثر، و أيضاً الوجود المحض مطلق والوجودات المختلطة بالمهيات مقيدة وقد سبق بيانه بوجه آخر فى محله ، واذالم يكن للاشياء وجود فى نفسها بل كان وجودها ربطياً تعلقياً بل عين الربط والتعلق صح أن يقال هو حاد وهذه محدودة وقد مر فى الصفحة ١٧٦ من هذا المجلد كلام يتعلق بالحد والمحدود فراجع اليه. (ش)

(٢) « بل بمعنى أنه لاثانى له فى الوجود» تفسير الواحد به من دقائق علم التوحيد و اسرار المعارف الالهية التى لايهتدى اليها الاالعقول المتمرنة فى دقائق البرهان المنورة بنور الوجدان و كلام اميرالمؤمنين (ع) رد على من زعم انه ليس فى الشرع امر دقيق و مسئلة غامضة الا مايفهمه عامة الناس ولهم فائدة فى حياتهم و معاشهم لان تأكيده «ع» فى*

اختلاف في صفاته ، ولايشبهه شيء ، ولم‌يفته شيء من كماله بل كلُّ ما ينبغي لـه فهو له بالذّات والفعل. قيل: نفي الوحدة العدديّة عنه (١) ينافي ما في بعض أدعية

---

* كلامه و خطبه نفى الوحدة العددية يدل على ان فهم هذه‌المسئلة‌من الامور الهامة مـع انه ليس سهلا على الاكثر ولايفيدهم فى معاشهم و معاشراتهم‌كالاداب والقوانين الاخلاقية و الاحكام الفقهية وقد ورد فى‌كتاب التوحيد للصدوق عليه‌الرحمة حديث عنه «ع» فى معنـى الواحد وانه على اربعة اوجه لايجوز اثنان‌منها عليه تعالى ويجوز اطلاق‌اثنين قال‌الراوى وهو شريح‌بن هانى ان اعرابيا قام‌يوم الجمل الى اميرالمؤمنين «ع» فقال يااميرالمؤمنـين اتقول ان‌الله واحد قال‌فحمل الناس عليه‌وقالوا يااعرابى اماترى مافيه‌اميرالمؤمنين (ع) من تقسم القلب فقال اميرالمؤمنين (ع) دعوه فان الذى يريده الاعرابى هوالذى نريده‌من‌القوم ثم قال يااعرابى ان‌القول‌فى‌ان‌الرب واحد على‌اربعة اقسام فوجهان منها لايجوزان‌على‌الله عزوجل ووجهان يثبتان فيه فاماااللذان‌لايجوزان‌عليه‌فقول‌القائل‌واحد يريد به‌باب الاعداد فهذا مالايجوز لان‌مالاثانى له لايدخل فى‌باب الاعداد، أماترى أنه تعالـى كفّر من قـال ثالث ثلثة وقول القائل هوواحد من الناس يريد به‌النوع من الجنس فهذا مالا يجوز عليـه لانه تشبيه وجل ربنا عن ذلك‌وتعالى وأما الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل‌انه هو عزوجل فى الاشياء واحد ليس له فى الاشياء شبه كذلك‌ربنا. وقول القائل أنه‌عـزوجل احدى المعنى‌يعنى به انه لاينقسم فى‌وجود ولاعقل‌ولاوهم كذلك‌ربنا عزوجل» انتهى.

ولاينبغى أن يتعجب من‌سؤال الاعرابى هذه‌المسئلة‌العميقة‌ولامن تكلم‌اميرالمؤمنين معه اذقد حكى من‌فصحاء الاعراب وأهل البدوفى الدقة والفرق بين المعانى وأيرادالكلام‌على مقتضى المقام ماهو أعجب، ولوسئلنا سائل بدوى‌عن غير مايتعلق‌بطهارته‌وعبادته لم نجب عنه‌وقلنا عليك بواجبات تكاليفك العملية ومالك‌والدخول فى هذه‌المعضلات التى لاتفيدك، ثم‌ضبط‌الراوى ونقله وهو شريح غيرعجيب لانه مع جميع هناته كان فطنـاً جداً لايبعد منه الاعتناء بهذه‌الامور و ضبطها و فهمها و سيأتى قريباً تفسير للمعانى الاربعة ان شاء الله تعالـى. (ش)

(١) «نفى الوحدة العددية عنه» تأويله هذابعيد جداً لان الظاهر المتبادر من كلمة له اثبات الوحدة له تعالى بنحو الوصفية لابمعنى‌الملكية‌والاولى أن يقال الوحدة العددية*

الصحيفة « لك يا إلهي وحدانيّة العدد» واُجيب بأنّه إنّما اُريد بذلك نفي الوحدة

---

* التي أثبتها زين العابدين «ع» غير الوحدة العددية التي نفاها جده أمير المؤمنين (ع) لان الوحدة مبدء العدد لامحالة و يقابلها الكثرة بأي معنى فرضت فجميع المعاني الاربعة التي ذكرها امير المؤمنين (ع) الاثنان اللذان لايجوزان و الاثنان الجائزان تشترك في مفهوم واحد مقابل للتكثر كما بينه امير المؤمنين (ع) حيث قال « هو عزوجل في الاشياء واحد ليس له في الاشياء شبه » و هذا نفي الكثرة فان الشبه يوجب التكثر وكذلك قوله «ع» «أحدي المعنى» يعني به انه لاينقسم في وجوده آه. و هذا أيضاً نفي التكثر فالذي أثبته زين العابدين «ع» الوحدة بمفهومها العام والذي نفاه امير المؤمنين «ع» بعض مصاديقها فمن مصاديق الواحد المنفي، الواحد الذي له شبيه في وجوده و مثيل في رتبته و هو أكثر المصاديق وتتبادر الاذهان اليه ولاريب أنه ينفي هذه الوحدة عنه تعالى كما ينفي عن كل شيء لانظير له، مثلا خاتم الانبياء «ص» واحد لابمعنى أن له ثانياً و ثالثاً بل بمعنى أنه واحد لانظير له و اما زيد فواحد من الرجال بمعنى أن له ثانياً و ثالثاً. و يقال جالينوس واحد الاطباء أي لم يكن أحد في رتبته و امرؤ القيس واحد الشعراء كذلك و اقليدس واحد المهندسين و يقال زيد أحد الاطباء أو أحد الشعراء بمعنى أن أمثاله كثير و يناسب هنا الاشارة الى الفرق بين المعاني الاربعة اجمالا فنقول :

قد يلاحظ تساوي مايتصف بالوحدة مع غيره من مشاركاته فيقال زيد أحد أفراد الانسان أي لاميز بينه و بينهم ولافضل له عليهم، وقد يلاحظ تميزه في الجملة فيقال الانسان واحد من انواع جنس الحيوان فانه متخصص بفصل كان تميز مسلم مقطوع به ويراد بيان ما يشرك معه، وقد يلاحظ تفرده و تميزه مطلقاً و نفي الاشتراك وأنه لانظير له كما مثلنا بقولنا امرؤ القيس واحد الشعراء وقد يقطع النظر عن ملاحظة الغير أصلا، و يطلق عليه الواحد باعتبار ذاته و ماهيته فيقال واجب الوجود واحد في ذاته أي غير منقسم فالمعنيان الاولان لايجوزان على الله تعالى والثانيان يجوزان. و قوله «ع» لاينقسم في وجود ولاعقل ولاوهم عين ماذكره الفلاسفة في انحاء التقسيم في معنى الجزء الذي لايتجزى فان الشيء قد ينقسم في الوجود خارجاً وهو ظاهر اما بالكسر أو بالقطع وغيرهما وقد لاينقسم في الوجود لغاية صغره وعدم تمكن الالة منه ولكن يقسمه الوهم ، وقد لايمكن للوهم أن يحضره فيقسمه ، فيقسمه العقل وأما الاجزاء العقلية فيقسم الشيء اليها العقل أيضاً فانظر الى*

العدديّة لا إثباتها له . أقول : و يمكن الجواب عنه أيضاً بأنّه اُريد بذلك أنّ لك وحدانيّة العدد بالخلق والإيجاد لها فإنّ الوحدة العدديّة من صنعه وفيض وجوده (والخالق لا بمعنى حركة) لأنّ الحركة من لوازم الجسم و توابع الاستعداد والانفعال و هو منزّه عنها و إنّما هو خالق بمجرّد الإرادة كما قال : « إنّما إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » (والبصير لا بأداة) أي لا بقوّة باصرة (و السميع لا بتفريق آلة) أي لا بتفريق القوّة السامعة و توزيعها على المسموعات و هو توجيهها تارة إلى هذا المسموع و تارة إلى ذلك كما يقال فلان مفرّق الخاطر إذا وزّع فكره على حفظ أشياء متباينة ومراعاتها كالعلم وتحصيل المال وتنزّه إدراكه تعالى عن ذلك ظاهر لكونه من توابع الآلات الجسميّة والنفوس البشريّة (والشاهد لا بمماسّة) أي الحاضر عند كلّ شيء لا بمماسّة شيء من الأشياء لأنّ حضوره ليس كحضور الجسم والجسمانيّات المستلزم لتماسّها وتقاربها في الأين والوضع بل حضوره عبارة عن إحاطة علمه بكلّ شيء (والباطن لا باجتنان) (١) في كنز-

---

* كلامه «ع» كيف يبلغ الغاية ولايغادر صغيرة ولاكبيرة من العلم الابينها و أوضحها لك و أعلم أنك لن تضل بعدمتابعته حتى يوردك الجنة انشاء الله تعالى، ثم انلنفى الوحـدة العددية معنى أدق سنشير اليه فى شرح قوله: «الباطن لاباجتنان».

قال فى الوافى و أما ما ورد فى بعض الادعية السجادية «ع» من قوله لك ياالهـى وحدانية العدد فانما أراد بذلك جهة وحدة الكثرات و احدية جمعها لا اثبـات الوحـدة العددية. (ش)

(١) « الباطن لاباجتنان » والاظهران الباطن بمعنى الباطن فى كل شيء كماتكرر مفاده فى كلامه «ع» داخل فى الاشياء لا بالممازجة و خارج عنها لابالمباينة ولايخفى انه لو كان ممازجاً كان باطناً باجتنان و هومحال ولزم التجزى والتعدد تعالى الله عنه، ولوكان مباينا عن الاشياء لزم استقلال الاشياء و استغنائها عنه فى البقاء بل فى الحدوث أيضاً وهذا هوالوحدة العددية التى نفاها أميرالمؤمنين «ع» عن ذات واجب الوجود اذ يلزم منه كون مجمـوع الموجودات حاصلا من آحاد متباينة متمايزة احدها واجب الوجود والباقى ممكنات فيكون*

اللّغة : « الاجتنان پنهان شدن و دفن كردن » أى الباطن الخفي بسبب أنّه لا يدرك ذاته العقول والأفهام ولاينال صفاته الحواسّ والأوهام لابسبب استتاره في شيء أواحتجابه بحجاب (والظاهر)أىالظاهروجوده بالاشراقات العقليّةوالتجليّات الذّهنية والتدبيرات الّتي له في كلّ ذرّة من الموجودات، إذ كلّ شيء دليل على وجوده و مرآة لظهوره (الباين لابتراخي مسافة) أي مباين للأشياءمتباعد منها لابتباعد أين ولابتراخي مسافةبينه و بينها لأنّ ذلك من خواصّ الأينيّات بل بذاته و صفاته حيث أنّ ذاته لاتماثل بذوات شيء من الموجودات و صفاته لا تشابه بصفات شيء من الممكنات (إذله نهية لمجاول الأفكار)النهية بضم النون وسكون الهاء و فتح الياء المثنّاة من تحت اسم من نهاه ضدّأمره. و في بعض النسخ «نهي» بدون التاء . والمجاول بالجيم جمع مجول بفتح الميم و هو مكان الجولان أوزمانه و بالحاء المهملة والميم المضمومة والواوالمفتوحة اسم مكان أو زمان من المحاولة و في المصادر المحاولة « جُستن وخواستن » يعني أزله ينهى و يمنع أن يتحقّق محلّ لجولان الأفكار الطالبة لمعرفة ذاته و صفاته أو الطالبة لمعرفةأوّله، أمّاعلى

---

*هو تعالى فى عرض الممكنات مع ان شيئا منها لايستحق أن يعد شيئاً معه ولاأقرب الى الفهم الا أن يسمى جميعها عدماً أو ربطاً أو ظلا و أمثال ذلك مما يجعلها لاشيئاً فى الحقيقة ولايحقق ذلك الاالراسخون فى العلم، هدانا الله الى معرفته ، فانه يهدى من يشاء الى صراط مستقيم وقد يمثل بالنفس والقوى ولله المثل الاعلى و ليس كمثله شيء فالنفس فى وحدتها كل القوى والبصر غير السمع وهما غير الذوق والشم واللمس و كلها متحدة فى ذات النفس لانا نعلم ان الذى يبصرهوالذى يسمع ، و نعلم أيضاً ان البصر لايدرك الصوت، والسمع لايدرك اللون، والنفس مدركة لها، محيطة بجميعها والله تعالى قاهر عليها ولاحول ولا قوة الابالله العلى العظيم من غير أن يلزم حلول، تعالى الله عنه. فان الحلول ينبىء عن تأصل الممكن و اقوائيته فى الوجود و أشديته فى التحصل من الحال فيه مع أنه ليس شيئاً الابقيوميته تعالى فالحلول يجعل وجوده تعالى تابعاً أو عرضاً فى الممكن ووحدة الوجود يجعل الممكنات لاشيئاً حتى ينحصر الوجود فى الواجب عزوجل و يصح أن يقال لاهو الاهو. (ش)

الأوّل فلأنّ غاية سير الأفكار هي أو اخر منازل الامكان و لامحلّ لسيرها في الأزل حتّى يعرف حقيقة الأزلي من حيث الذّات والصفات ، وأمّا على الثاني فلأنّ الأزل عبارة عن عدم الأوّليّة ومن ليس لوجوده أوّل لم يكن للفكر محلّ يجول فيه لطلب أوّله (و دوامه ردع لطامحات العقول) الرّدع المنع والكفّ ، و العقول الطامحة هي المرتفعة إلى أقصى مدارج كمالها و إدراكها يعني دوامه الأبدي و بقاؤه السرمدي يمنع العقول الكاملة و يكفّها عن الوصول إلى آخره لضرورة أنّ الشيء المعلوم الوقوع يمنع العاقل من طلب نقيضه (قد حسر كنهه نوافذ الأبصار) حسر البعير يحسر حسوراً أعيى ، و حسرته أنا يتعدّى ولايتعدّى و الأوّل هو المراد هنا لأنّ كنهه فاعله و نوافذ الأبصار مفعوله يعني أعيى و أعجز كنهه الأبصار النافذة العقليّة عن إدراكه فإنّ البصيرة العقليّة و إن كانت قويّة نافذة إنّما تنفذ فيما يمكن نفوذها فيه ممّا هو في عالم الإمكان و كنه الواجب خارج عن هذا العالم (و قمع وجوده جوايل الأوهام) القمع القلع و الكسر. والجوائل جمع الجائل يقال : جال و اجتال إذا ذهب و جاء و منه الجولان في الحرب يعني كسر وجوده الأوهام الجائلة في ميدان معرفة حقيقته لأنّك قد عرفت مراراً أنّ الوهم إنّما يدرك المعاني الجزئيّة المتعلّقة بالمحسوسات و وجوده تعالى لمّا لم يكن محسوساً ولامتعلّقاً به كان كاسراً لتعلّق الأوهام (١) به و بحقيقته (فمن وصف الله

---

(١) قوله « كان كاسراً لتعلق الاوهام » ليس فى كلام اميرالمؤمنين (ع) شيء آكد من هذا التنزيه البليغ وردع الاوهام والعقول عن تصور ذاته تعالى وقد كان يكفى ذكره مرة واحدة ان كان المقصود بيان الواقع فقط ولكن مراعاة قواعد البلاغة و ايراد الكلام مطابقاً لمقتضى الحال يقتضي تذكير المخاطب بعد كل كلمة يحتمل ذهاب وهمه منه الى التشبيه وان أوجب التكرار لان المقام يقتضى التأكيد فقال البصير لا بأداة، فان ذهن المخاطب يذهب من البصر الى العين الباصرة، و قال بعده السميع لا بتفريق آلة وهكذا أورد بعد كل كلمة دافعاً للوهم ثم أكد جميع ذلك بأربع جمل فى التنزيه وردع الاوهام عن اثبات اللوازم العرفية والعادية فقد جمع «ع» بين تفهيم العامة و تقويم الخاصة و تطعيم عقول الكرام و *

فقد حدّه) (١) أي من وصفه بكيفيّات لائقة (٢) بمخلوقاته و صفات زائدة على

---

* تزميم شراسة الاوهام، وطريقة الائمة عليهم السلام تغاير طريقة الفلاسفة العظام اذ يكتفى الفلاسفة ببيان شيء مرة واحدة غالبا لان مخاطبهم الخواص مثلا يقولون لامؤثر في الوجود الاالله تعالى ويكتفون به، ثم يقولون الواحد لايصدر عنه الا الواحد و يجعلون الكلام الاول قرينة على المراد من الكلام الثاني وان كان بينهما فواصل و مقتضى البلاغة أن يصلوا بالكلام الثاني مايدفع بهذهاب الاوهام الى بعض لوازم الكلام فيقولوا مثلا لايخلق الله تعالى أول ما يخلق الاشرف مخلوقه و أقربهم اليه كما ورد أول ما خلق الله العقل أو اللوح أو القلم أو روح خاتم الانبياء أو الماء ومعلوم أن الاول واحد ولايفعل الا الاصلح و مثله قول بعضهم بوحدة الوجود و يذهب الوهم منه الى لوازم باطلة وكان عليهم ان أراد وا بلاغة الكلام أن يقولوا هو مع كل شيء او داخل فيها من غير ممازجة و أمثال ذلك مما قاله امير المؤمنين «ع». (ش)

(١) قوله «فمن وصف الله فقد حده» في توحيد المفضل: «ان العقل يعرف الخالق من جهة توجب عليه الاقرار ولايعرفه بمايوجب له الاحاطة بصفة فان قالوا فكيف يكلف العبد الضعيف معرفة بالعقل اللطيف ولايحيط به قيل لهم انما كلف العباد من ذلك ما في طاقتهم أن يبلغوه و هو ان يوقنوا به ويقفوا عند أمره و نهيه ولم يكلفوا الاحاطة بصفته كما أن الملك لايكلف رعيته أن يعلموا أطويل هو أم قصير، أبيض هو أم أسمر وانما تكليفهم الاذعان بسلطانه طاعة والانتهاء الى أمره، ألاترى أن رجلا لوأتى باب الملك فقال أعرض على نفسك حتى اتقصى معرفتك والالم اسمع لك كان قد أحل نفسه العقوبة فكذا القائل انه لايقر بالخالق سبحانه حتى يحيط بكنهه متعرض لسخطه فان قالوا أوليس نصفه فنقول هو العزيز الحكيم الجواد الكريم قيل لهم كل هذه صفة اقرار وليست صفات احاطة فانا نعلم أنه حكيم ولانعلم بكنه ذلك منه و كذلك قدير وجواد وساير صفاته كما قد نرى السماء ولاندرى أين منتهاها بل فوق هذا المثال بما لانهاية له لان الامثال كلها تقصر عنه ولكنها تقود العقل الى معرفته. انتهى ما أردنا نقله، وهذا مذهب الحكماء في الصفات قالوا: ان مفاهيم الصفات معلومة و حقيقتها وهي عين الذات مجهولة. (ش)

(٢) «بكيفيات لائقة بمخلوقاته» لاحاجة الى هذا القيد فان الانسان اذا وصفه وصفه*

ذاته فقد حدّه بالكثرة، أومن وصفه بأنّه معلوم له و زعم أنّه وجد ذاته و أحاط بحقيقته فقد أوجب له حدّاً يقف الذّهن عنده إذالحقيقة إنّما تعلم من جهة ماهي و يشير العقل إليها و يحيط بها إذا كانت مركّبة و كلّ مركّب محدود (و من حدّه فقد عدّه) (١) لأنّ حدّه بأحدالوجهين المذكورين يستلزم تحقّق الكثرة فيه ، و كلّ ذي كثرة معدود من جملة المعدودات (ومن عدّه فقدأبطل أزله)(٢) لأنّ من عدّه من جنس من ذي الكثرة باعتبار الصفات أو باعتبار الذّات فقد

---

* بما يفهمه و يتعقله ولايتعقل الامايليق بالمخلوق فيصح اذاً كلام أميرالمؤمنين «ع» من غير تقييد. ولاريب أن الوصف تحديد مثلا اذاقلت: انه ابيض سلبت عنه ساير الالوان واذا قلت انه جسم سلبت عنه التجرد و اذاقلت مجرد سلبت عنه الابعاد والمواد، وبالجملة وصف كل شى بشىء يوجب تحديدوجوده فى حد، نعم اذاكان الوصف بالوجود كان معناه سلب العدم وليس تحديدالوجودوايضاً اثبات العلم لله تعالى نفى للجهل وهوعدم وليس تحديداً للوجود و اثبات القدرة نفى العجز وهو عدم فلاجرم لايكون الوصف بامثاله تحديداً و المراد من الوصف تميزه بصفة من بين الصفات الوجودية مع أن نسبته تعالى الى الجميع على السواء.(ش)

(١) قوله «ومن حده فقد عده» لوجهين الاول أن ذاته تتركب حينئذ من ماهية ووجود فيدخل العدد والكثرة فى ذاته ، والثانى أن الله تعالى اذا تخصص بحد و ماهية كان فى الوجود ماهية اخرى وحد آخر لامحالة فكان فى الوجود شيئان أحدهما الواجب بماهية وحد خاص به، والثانى الممكن بحد وماهية اخرى خاصة، ولزم الوحدة العددية التى ابطلناها، والوجه الاول أصح و أوفق بما يأتى ان شاء الله فى رواية اخرى لهذا الكلام.(ش)

(٢) قوله « و من عده فقدأبطل أزله » الازل القدم والمراد هنا القدم الذاتى وعدم الاحتياج الى العلة يعنى من أثبت له تعالى عدداً فقد أبطل كونه قديماً غير مخلوق لان كل معدود مخلوق و ذلك لان الواجب تعالى وجود محض ولو كان له مهية كان معلولا كما قال صاحب المنظومة :

الحق ماهيته انيته اذمقتضى العروض معلوليته

فان الوجود هوالذى يمتنع سلبه عنه لامتناع سلب كل شيء عن نفسه و أما غيرالوجود *

أدخله في الممكنات والمحدثات الغير المستحقّة للأزليّة بالذّات فكان عدّه بأحد الاعتبارين مبطلاً لأزله الّذي يستحقّه لذاته (و من قال : أين فقد غيّاه) أي جعل له غايات و أطرافاً ينتهي إليها لأنّ ذلك من لوازم الأينيّات كالجسم والجسمانيّات (و من قال على ما فقد أخلا منه) في بعض النسخ « على م » بحذف الألف أي و من قال على أيّ شيء هو فقد أخلا منه ساير الأشياء لأنّ من قال هو فوق شيء بمعنى الاستقرار عليه فقد قال بقرب نسبته إلى ذلك الشيء و بعدها عن أشياء اُخر أو فقد أخلا منه سائر الأمكنة لأنّ السؤال بـ «على م» مستلزم لتجويز خلوّ بعض الجهات عنه و اختصاصه بالجهة المعيّنة. وقيل: المراد أخلا منه ذلك الشيء الحامل لضرورة أنّ المحمول يكون خارجاً عن حامله، و فيه نظر (و من قال فيم فقد ضمنه) أي فقد جعله في ضمن غيره سواء سأل عن حصوله في المكان كحصول الجسم فيه. أو عن حصوله في الموضوع كحصول العرض فيه، أو عن حصوله في الكلّ كحصول الجزء فيه و جعله ضمن الغير باطل لأنّه إن افتقر إلى ذلك الغير لزم الإمكان و إن لم يفتقر إليه أصلاً فهو غنيّ عنه مطلقاً والغنيّ المطلق يستحيل حلوله في شيء و اتّباعه له في الوجود و لأنّ حصوله في ضمن الغير ، إن كان من صفات كماله لزم اتّصافه بالنقص قبل وجود ذلك الغير وإن لم يكن من صفات كماله كان حصوله فيه مستلزماً لاتّصافه بالنقص.

((الاصل))

٦ـ « و رواه محمّد بن الحسين، عن صالح بن حمزة ، عن فتح بن عبدالله مولى»

---

* من ساير الماهيات فلايمتنع سلب الوجود عنه كما نقلنا من حديث أبي‌عبدالله جعفر بن محمد الصادق‌عليه‌السلام‌قريباً. واذا كان هوالوجودالمحض فلاثانى‌له اذليس‌فى‌الوجودشىء غير الوجود فمن جعل له ماهية و وصفه فقد عده فى عداد الكثرات و من عده‌فى‌الكثرات أبطل كونه قديماً غير محتاج لان كل معدود محتاج اذ له ثان فى الوجود والاصح ان من عده يعنى به أدخل التجزية والتثنية فى ذاته تعالى كمايأتى فى رواية اخرى. (ش)

« بني هاشم قال : كتبت إلى أبي إبراهيم عليه السلام أسأله عن شيء من التوحيد. فكتب»
« إليّ بخطّه: الحمدلله الملهم عباده حمده - و ذكر مثل ما رواه سهل بن زياد إلى»
« قوله - و قمع وجوده جوائل الأوهام - ثمّ زادفيه - :»
«أوّل الدّيانة به معرفته ، و كمال معرفته توحيده، و كمال توحيده نفي الصفات»
«عنه ، بشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف وشهادة الموصوف أنّه غير الصفة وشهادتهما»
«جميعاً بالتثنية الممتنع منه الأزل ، فمن وصف الله فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه»
«ومن عدّه فقد أبطل أزله، ومن قال: كيف؟ فقد استوصفه، ومن قال: فيم؟ فقد ضمّنه»
«و من قال على م فقد جهله ومن قال : أين ؟ فقد أخلا منه ومن قال: ماهو؟ فقد»
«نعته ، ومن قال : إلى م ؟ فقد غاياه ، عالم إذ لامعلوم و خالق إذ لامخلوق وربّ»
«إذ لامربوب و كذلك يوصف ربّنا و فوق ما يصفه الواصفون» .

((الشرح))

(و رواه محمّد بن الحسين ، عن صالح بن حمزة ، عن فتح بن عبدالله مولى بني هاشم قال : كتبت إلى أبي إبراهيم عليه السلام أسأله عن شيء من التوحيد فكتب إليّ بخطّه: الحمدلله الملهم عباده حمده- وذكر مثل ما رواه سهل بن زياد إلى قوله- و قمع وجوده جوايل الأوهام- ثمّ زادفيه- أوّل الدّيانة به معرفته) الدّيانة مصدر بمعنى الإطاعة والانقياد يقال دان بكذا ديانة فهو متديّن والدّين ما يتديّن به الرّجل والملّة والورع وشاع ذلك في الشرع إطلاقه على الشرايع الصادرة بواسطة الرّسل عليهم السلام ، و اعلم أنّ معرفة الصانع على مراتب: الأولى وهي أدناها أن يعرف إنّ لهذا العالم صانعاً ويصدّق بوجوده؛ الثانية أن يترقّى إلى توحيده و تنزيهه عن الشركاء، الثالثة أن يترقّى إلى نفي الصفات الّتي يعتبرها العقل عنه وهي غاية العرفان و منتهى قوّة الإنسان. و كلّ واحدة من الأوّلين مبدء لما بعدها، و كلّ واحدة من الأخيرتين كمال لما قبلها فلهذا قال عليه السلام (و كمال معرفته توحيده، و كمال

نفي الصفات عنه) توضيح ذلك أنّ التصديق بوجوده بدليل يقتضيه تصديق ناقص، تمامه توحيده والتصديق بأنّه واحد لا شريك له، ثمّ هذا التوحيد والتصديق مع الجهل بنفي الصفات عنه ناقص، تمامه نفيها عنه ووجه نقصانه أنّه يستلزم حدوثه ونفي الأزليّة عنه كما أشار إليه عليه‌السلام بقوله (بشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف وشهادة الموصوف أنّه غير الصفة) وهي الشهادة بلسان الحال فإن حال الصفة تشهد بحاجتها إلى الموصوف و عدم قيامها بدونه وحال الموصوف تشهد بالاستغناء عن الصفة و قيامه بدونها فهما متغايران (وشهادتهما جميعاً بالتثنية) (١) إذهما تشهدان بلسان الحال عند اجتماعهما و تقارنهما بالتثنية والتعدّد أعني الذّات المعروضة للصفات والصفات العارضة لها (الممتنع منه الأزل) الممتنع صفة للتثنية والأزل فاعله وضمير «منه» يعود إلى التثنية باعتبار أنّه مصدر. وفي بعض النسخ « منها » و بيان ذلك الامتناع أنّ الواجب حينئذ ليس نفس الذّات وحدها ولا نفس الصفة وحدها وإلاّ لزم افتقاره إلى الغير و أنّه ينافي الوجوب الذّاتي والغناء المطلق، بل هو المركّب من مجموع الذّات والصفة و كلّ مركّب حادث (٢) و كلّ حادث يمتنع منه الأزل الّذي هو عبارة عن عدم الحدوث ، على أنّ الواجب لو كان نفس الذّات وحدها فلا شبهة في أنّ صفاته الزّائدة عليه من كماله فهو ذو كثرة ، و كلّ ذي الكثرة الّذي كماله فيها ممكن لافتقاره إلى غيره، و كلّ ممكن حادث ، وقد عرفت أنّ الأزل

---

(١) قوله (شهادتهما جميعا بالتثنية » و بهذا يتبين ان معنى كلامه فى الرواية الاولى «من حده فقدعده» من حده فقد حكم بتجزية ذاته و تركيبه.(ش)

(٢) قوله « و كل مركب حادث » كماينفى عن واجب الوجود جل شأنه الحدوث الزمانى كذلك ينفى عنه الحدوث الذاتى أى الاحتياج الى الغير ولاريب أن المركب مفتقر الى أجزائه ولو كان الواجب مركباً و دخل فيه العدد صار مفتقراً الى الاجزاء و المفتقر الى الاجزاء ليس واجباً و ان فرض كون الاجزاء قديمة زماناً والمركب مثلها قديماً كذلك و بالجملة المفتقر الى الغير ممكن لا واجب و احتياج المركب الى الاجزاء لايقتضى تاخره عنها زماناً فالممكن لايجب تأخره زماناً عن علته. (ش)

يمتنع من الحدوث و إذا ثبت المنافات بين الأزل و زيادة الصفات ثبت أنّ من قال بزيادة الصفات فقد أبطل أزله و لذلك فرّع عليه قوله (فمن وصف الله فقد حدّه) أي وصف الله بصفات زائدة فقد حدّه بالتجزّي والتكثّر (ومن حدّه فقد عدّه)(١) من جملة المركّبات والمعدودات المتكثّرة الّتي ليست له وحدة حقيقة (و من عدّه فقد أبطل أزله) للمنافاة بين أزله و تعديده على الوجه المذكور (٢) و ذلك الوصف ينشاء من الجهل بأمر التوحيد ، ولايبعد أن يجعل قوله « فمن وصف الله» ناظراً إلى قوله « بشهادة كلّ صفة» و قوله «من حدّه »ناظراً إلى قوله « و شهادتهما » و قوله « من عدّه» ناظراً إلى قوله «الممتنع».

(و من قال: كيف، فقد استوصفه) أي طلب وصفه لأنّ « كيف» سؤال عن الكيفيّة والصفة (و من قال : فيم، فقدضمنه) بأحد الوجوه المذكورة (ومن قال علىمافقد جهله) لأنّ من قال: هو علا شيئاً بركوب فوقه و قعودعليه. فقد أجرى عليه صفات الخلق و من أجرى عليه صفاتهم فهو جاهلٌ به. و في بعض النسخ فقد حمله » بالحاء والميم (و من قال: أين، فقد أخلا منه) لأنّ أين سؤال عن الحيّز والجهة فمن قال: أين فقد جعله في حيّز وجهة ، و من جعله فيهما فقد أخلا منه سائر الأحياز والجهات كما هو شأن الجسم والجسمانيّات و هو باطلٌ لأنّه تعالى في جميع الأحياز بالعلم والإحاطه أو فقد أخلا منه صفات الإلهيّة و الرّبوبيّة و هي التنزّه عن كونه في الأين لأنّه من لواحق الأجسام أو فقد بريء منه من قولهم فلانٌ خليٌّ منك أي بريء (و من قال : ماهو، فقد نعته) بأنّه محدود

---

(١) قوله « فقد عده » الاولى أن يقال فقد أدخل التكثر والتعدد فى ذاته باثبات صفة و موصوف كماقال (ع): «شهادتهما جميعا بالتثنية».(ش)

(٢) قوله « و تعديده على الوجه المذكور » والانسب بسياق الكلام أن يقال من عده و أدخل التكثر فى ذاته فقد جعلهمركباً والمركب محتاج الى أجزائه فلايكونأزلياً واجب الوجود غير محتاج الىالعلةولايخفى أن احتياج المركب الى الاجزاءاحتياجمستمر حدوثا و بقاء . (ش)

معروفٌ بكنه حقيقته، لأنّ «ماهو» سؤال عن ذلك و هو جهل به إذ لا يعرف حقيقته إلاّ هو (ومن قال : إلى مَ، فقد غاياه) أي جعل لوجوده غاية ينتهي فيها وينقطع بالوصول إليها و هذا محالٌ على الوجود الحقّ بالذّات (عالم إذ لا معلوم) لأنّ علمه بالأشياء بنفس ذاته الّتي هي مبدء لانكشاف الأشياء عندها لا يتوقّف على وجود الأشياء بل علمه بها قبل كونها كعلمه بها بعد كونها (وخالق إذ لا مخلوق) الخلق بمعنى التقدير و هو مقدّر للأشياء في الأزل قبل وجودها ولو اُريد بالخلق معنى الإيجاد لورد أنّ الخالقيّة بهذا المعنى مع المخلوق لاقبله (١) و في الأزل

---

(١) قوله « مع المخلوق لاقبله » لما كانت نسبة جميع الازمنة اليه تعالى على السوية نظير نسبة جميع الامكنة اليه صدق أن اختصاص المخلوق بزمان خاص و مكان معين لا يوجب اختصاص الخالق أيضاً بهما، وقد مثلنا سابقاً بما عليه أهل عصرنا من تقدير سير النور زماناً و ما يقولون من أن نور بعض الكواكب يصل الينا بعد مضى سنين ، و لعلنا نرى كوكباً فى موضع بعينه وصفة بعينها ولا يكون هو كذلك بل كان عند ارسال النور فى ذلك الموضع لا عند وصول النور الى أعيننا بل لعله انعدم و تلا شى و نحن نراه متلالئاً فى جو السماء فنحن نرى ما مضى و كان فى زمان سابق كما نرى ما هو موجود فى زماننا فى الامكنة القريبة والله تعالى محيط بجميع الامكنة والازمنة و مسئلة ربط الحادث بالقديم من اصعب المسائل كذلك احاطة الدهر بالزمان .

و اما مسئلة ربط الحادث بالقديم فالكلام فيها أن واجب الوجود لايجوز أن يمنع الفيض والجود ولا أن يغير ارادته و حكمه و يهتم يوماً بشيء و ينصرف عنه و يتوجه الى شيء آخر الا اذا كان التغير و عدم الاستعداد من جهة الممكنات فاذا لم يكن لشيء استعداد الوجود أو لايكون فى وجوده مصلحة لم يوجده و ان كان مستعداً أفاض عليه الوجود كما قال « ان الله لايغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » . و بالجملة التغير دائماً من جهة الممكنات لامن جهته و نسبته الى جميع الازمنة على السوية، والاشكال فى تصور عدم تأثير تغير الممكنات فى نسبته الى الله، ولايتعقل الناس ان الله تعالى يكون مشاهداً مدركاً لادم و نوح فى زماننا المتأخر كما كان يراهما و كان قاهراً عليهما عند وجودهما ، و اما ما يقال أن الحوادث المتتالية فى الزمان مجتمعة فى الدهر فنشير اليه انشاء الله. (ش)

اللّهم إلاّ أن يقال اتّصافه تعالى بوصف الإيجاد قبل المخلوق لأنّ إيجاد الشيء عبارة عن إعطاء الوجود إيّاه فهومقدّم بالذّات على وجودذلك الشيءلاستحالة إيجاد الموجود ولكن فيه بُعد من وجهين: الأوّل أنّ هذا التوجيه يجعل الكلام قليل الفائدة لظهور أنّ إيجاد كلّ شيء قبل وجوده فلا فائدة في التعرّض لبيانه. الثاني أنّ المقصود بيان تحقّق هذا الوصف أعني الخالقيّة له تعالى في الأزل و إفادة استحقاقه لاسم الخالق أزلاً، وهذا التوجيه لايفيد ذلك بل ينافيه (و ربٌّ إذ لامربوب) قد علمت معنى ربوبيّته ووجه تقدّمها على المربوب آنفاً .(و كذلك يوصف ربّنا و فوق ما يصفه الواصفون) فوق إمّا عطف على« يوصف» بتقدير يوصف أو حال «عن ربّنا»وفيه إيماء إلى أنّ ما وصفه الواصفون ليس ربّاً والرّبُّ فوقه بالربوبيّة والشرف و الوصف اللائق به و ما وصفوه فهومخلوق مصنوع مثلهم.

((الاصل))

٧ـ « عدّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمّد بن خالد ، عن أبيه ، عن أحمد بن»
«النضر و غيره، عمّن ذكره. عن عمرو بن ثابت ، عن رجل سمّاه ، عن أبي إسحاق»
« السبيعي ، عن الحارث الأعور قال : خطب أمير المؤمنين عليه السلام خطبة بعد العصر،»
« فعجب النّاس من حسن صفته و ما ذكره من تعظيم الله جلّ جلاله ، قال أبو »
« إسحاق: فقلت للحارث : أو ما حفظتها قال : قد كتبتها فأملاها علينا من كتابه:»
« الحمدلله الذي لايموت ولاتنقضي عجائبه، لأنّه كلّ يوم في شأن من إحداث »
« بديع لم يكن ، الذي لم يلد فيكون في العزّ مشاركاً ولم يولد فيكون موروثاً»
« هالكاً ، ولم تقع عليه الأوهام فتقدّره شبحاً ماثلاً ولم تدركه الأبصار فيكون»
« بعد انتقالها حائلاً ، الّذي ليست في أوّليّته نهاية ولا لآخريّته حدٌّ ولا غاية،»
« الّذي لم يسبقه وقتٌ ولم يتقدّمه زمانٌ ، ولايتعاوره زيادة ولا نقصان ولا يوصف»
« بأين ولا بمَ ولامكان، الّذي بطن من خفيّات الأمور و ظهر في العقول بما يرى»
« في خلقه من علامات التدبير ، الّذي سئلت الأنبياء عنه فلم تصفه بحدٍّ ولا ببعض»

« بل وصفته بفعاله و دلّت عليه بآياته لا تستطيع عقول المتفكّرين جحده ، لأنّ »
«من كانت السماوات والأرض فطرته و ما فيهنّ و ما بينهنّ و هو الصانع لهنّ . »
« فلا مدفع لقدرته، الّذي نأى من الخلق فلاشيء كمثله، الّذي خلق خلقه لعبادته»
« وأقدرهم على طاعته بماجعل فيهم ، و قطع عذرهم بالحجج ، فعن بيّنة هلك من »
« هلك و بمنّه نجا من نجا ولله الفضل مبدءاً و معيداً، ثمّ إنّ الله ـ وله الحمد ـ »
« افتتح الحمد لنفسه وختم أمر الدنيا ومحلّ الآخرة بالحمد لنفسه، فقال : وقضى»
« بينهم بالحقّ ،وقيل: الحمدلله ربّ العالمين» .

«الحمدلله اللاّبس الكبرياء بلاتجسيد والمرتدي بالجلال بلا تمثيل والمستوي»
«على العرش بغير زوال والمتعالي على الخلق بلاتباعد منهم ولاملامسة منه لهم ، »
« ليس له حدٌّ ينتهى إلى حدّه ولاله مثل فيعرف بمثله،ذلّ من تجبّر غيره، وصغر»
«من تكبّر دونه و تواضعت الأشياء لعظمته و انقادت لسلطانه و عزّته و كلّت »
« عن إدراكه طروف العيون و قصرت دون بلوغ صفته أوهام الخلائق،الأوّل قبل كلّ»
«شيء ولاقبل له والآخر بعد كلّ شيء ولا بعد له، الظاهر على كلّ شيء بالقهر له والمشاهد»
« لجميع الأماكن بلاانتقال إليها،لا تلمسه لامسة ولا تحسّه حاسّة، هو الّذي في السماء»
« إلهٌ و في الأرض إلهٌ و هو الحكيم العليم، أتقن ما أراد من خلقه من الأشباح»
« كلّها لا بمثال سبق إليه ولالغوب دخل عليه في خلق ما خلق لديه، ابتدأ ما أراد ابتداءه»
«و أنشأ ما أراد إنشاءه، على ما أراد من الثقلين الجنّ والانس ، ليعرفوا بذلك»
« ربوبيّته وتمكّن فيهم طاعته».

« نحمده بجميع محامده كلّها، على جميع نعمائه كلّها ، ونستهديه لمراشد»
« اُمورنا و نعوذ به من سيّئات أعمالنا و نستغفره للذنوب التي سبقت منّا ونشهد»
« أن لا إله إلاّ الله و أنّ محمّداً عبده و رسوله، بعثه بالحق نبيّاً دالاًّ عليه وهادياً »
« إليه ، فهدى به من الضلالة و استنقذنا به من الجهالة ، من يطع الله و رسوله فقد»
« فازفوزاً عظيماً و نال ثواباً جزيلاً و من يعص الله ورسوله فقد خسر خسراناً »

« مبيناً، واستحقّ عذاباً أليماً، فابخعوا بما يحقّ عليكم من السمع والطاعة وإخلاص »
« النصيحة و حسن المؤازرة و أعينوا على أنفسكم بلزوم الطريقة المستقيمة وهجر »
« الأمور المكروهة، وتعاطوا الحقّ بينكم و تعاونوا به دوني وخذوا على يد الظالم »
« السفيه و مروا بالمعروف وانهوا عن المنكر، واعرفوا لذوي الفضل فضلهم، عصمنا »
« الله و إيّاكم بالهدى و ثبّتنا و إيّاكم على التقوى و أستغفر الله لي ولكم ».

((الشرح))

« عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد ، عن أبيه ، عن أحمد بن النضر و غيره عمّن ذكره ، عن عمرو بن ثابت) لعلّه عمرو بن أبي المقدام الممدوح من رجال السّجاد والباقر والصادق عليهم السلام (عن رجل سمّاه عن أبي إسحاق السبيعي عن الحارث الاعور) هو الحارث بن قيس الأعور قال العلامة: روى الكشي في طريق فيه الشعبي أنّه قال لعليّ عليه السلام إنّي اُحبّك ولا يثبت بهذا عندي عدالته بل ترجيح ما (١) (قال خطب أمير المؤمنين عليه السلام يوماً خطبة بعد العصر فعجب الناس من حسن صفته) أي من حسن وصفه للرّبّ (و ما ذكره من تعظيم الله تعالى قال أبو إسحاق فقلت للحارث أو ما حفظتها) الهمزة للاستفهام و الواو للعطف على محذوف أي اسمتها و ما حفظتها (قال: قد كتبتها (٢) فأملاها علينا من كتابه: الحمد لله الّذي

---

(١) فيه اشتباه وفي الخلاصة بعد عنوان «الحارث بن قيس» عنون الحارث الاعور و ساق الكلام كما في المتن و المراد الحارث بن عبدالله الاعور كما هو الظاهر .

(٢) قوله « قال كتبتها » كتبها بجميع ألفاظها و خصوصياتها أو أختار منها ماقدر على حفظها و كذلك كانوا يحفظون خطب الامراء والخلفاء و ساير الفصحاء ففي كتب التواريخ نقل قدرواف من خطب قس بن ساعدة و سحبان وائل و حجاج بن يوسف و غيرهم و احتمال حفظ جميع خصوصيات الالفاظ بعيد لاختلاف الروايات في خطبة واحدة اللهم الا ما يتشبث بالخاطر من لفظ بديع و معنى طريف أطرف و أبدع من ساير كلمات الخطبة، و لذلك قديقول المؤخورن فكان مما حفظ من خطببة مثلا، و معلوم أن المنقول ربما يتم قراءته في خمس دقائق ، او عشر، و لم يكن الخطبة قصيرة بهذا الحد. (ش)

لايموت) وصف له بالدّوام بسبب سلب الموت عنه لأنّ الموت انقطاع تعلّق الرّوح عن البدن و رجوع الخلق إلى الحقّ لزوال القوّة المزاجيّة و كلّ ذلك عليه سبحانه محال وإنّما افتتح بالحمد لتعليم الخلق بلزوم الثناء على الملك الوهّاب والاعتراف بنعمته عند الافتتاح بالخطاب لاستلزام ذلك ملاحظة حضرة الجلال و الالتفات إليها عامة الأحوال ، و ابتدأ بعده بالصفات السلبيّة الدقيقة و هي أنّ التوحيد المطلق والإخلاص المحقّق لايتحققّان إلاّ بنفض جميع ماعداه عن لوح النفس و طرحه عن درجة الاعتبار و ما لايتحقّق الشيء إلاّ به (١) كان اعتباره مقدّماً على اعتبار ذلك الشيء ، ولمّا كان عليه السلام معلّماً لكيفيّة السلوك إلى الحقّ وكانت العقول قاصرة عن إدراك حقيقته والأوهام حاكمة بمثليّته تعالى لمدركاتها بدأ بذكر السلب لأنّه مستلزم لغسل درن الحكم الوهمي في حقّه تعالى عن لوح الخيال حتّى إذا ورد عقيبه ذكره تعالى بماهوأهله ورد على ألواح صافية من كدرالباطل فانتقش كما قيل «فصادف قلباًخالياً فتمكّنا» (ولا تنقضي عجايبه) الّتي

---

(١) قوله « مالا يتحقق الشيء الا به » يعنى به الذاتيات والاجزاء و أنها مقدمة على المركب منها تقدماً بالذاتو قلنا سابقاً أن أقسام التقدم الخمسة المشهورة متعارفة عند الناس و يستعملونها فى محاوراتهم و ليس التقدم عندهم منحصراً فى التقدم بالزمان كما توهمه بعض الظاهريين، يقولون فى التقدم المكانى رأيتزيدا و هو شاب جلس مقدماً على الشيوخ و فى التقدم بالشرف أن نبينا (ص) مقدم علىسائرالانبياء ويقولونفى التقدم الذاتى تحركت اليد فتحرك المفتاح و لو عكست القول و قلت تحرك المفتاح فتحركت يدى غلطوك لدلالة الفاء على الترتب والتأخر و ليس حركة اليد بعد حركة المفتاح بل قبله. وعوام العجم أيضاً يستعملون هذه المعانى فى محاوراتهم فى الفارسية نعمتعديد اقسام التقدم و معرفة الاصطلاحات خاص بأهل العلم . و هذا نظير الواجب و الممكن و الممتنع يعرفه الطفل الصغير والشيخ الكبير والجاهلالبدوىوالعامىالقروىوان لم يميزوا الاصطلاح و الدور و التسلسل يعترف ببطلانهما جميع الناس و يختص بتقرير الدليل عليه العلماء و هكذا . (ش)

كلّما تأمّلها الإنسان و أجال فيه البصر يجد من كمال قدرته و آثار حكمته فوق ما وجده في بادي النظر (لأنّه كلّ يوم في شأن من إحداث بديع لم يكن)الشأن الأمر والحال و هو سبحانه في كلّ زمان من الأزمان يحدث في عالم الإمكان على وفق الحكمة والقضاء الأزلي ما هو محلّ العجب العجيب الّذي يحار فيه أبصار البصاير من أفعال غريبة و أشخاص جديدة و أحوال بديعة لم يكن شيء منها قبل ذلك قال القاضي: وفي الحديث من شأنه أن يغفر ذنباً و يفرّج كرباً ويرفع قوماً و يضع آخرين و هو ردٌّ لقول اليهود إنّ الله لايقضي يوم السبت شيئاً انتهى. أقول: و هو أيضاً ردٌّ على من ذهب أنّه تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما عليه الآن معادن و نباتاً و حيواناً وإنساناً ولم يتقدّم خلق آدم عليه السلام على خلق أولاده والتقدّم والتأخّر إنّما يقع في ظهورها لافي حدوثها (١) وهذا المذهب مأخوذ من (٢) أصحاب الكمون والظهور من جملة الفلاسفة كما أشار إليه صاحب الملل-

---

(١) «فى ظهورها لا فى حدوثها» ظاهر هذا الكلام غير معقول، اللهم الا أن يرجعوا الى ما قالوا فى الفرق بين الدهر والزمان وان الامور المترتبة فى الزمان مجتمعة فى الدهر وربما يمثل ذلك بخيط ملون بالوان مختلفة تمشى عليه نملة ترى كل لون اذا حاذيها، و أما الانسان فيرى جميع الالوان دفعة واحدة، ولما كان واجب الوجود علة العلل و وجود كل موجود انما هو باضافته الاشراقية والرابطة التى بينه تعالى و بين المعلول أقوى و أشد من كل رابطة ، وقلنا ان رابطة النور تقتضى رؤية الانسان شيئاً مضى و تموجات الهوا تقتضى سماعنا لاصوات مضت فلم يستبعد أن يرى الله ويسمع ويحيط بقدرته على جميع مامضى وما سيأتى دفعة واحدة وليس معنى اجتماع المترتبات فى الدهر نفى الزمان عنها ولاعدم الترتب بينها و معيتها فى الزمان بل معيتها و اجتماعها فى علم البارى و حضورها عنده دفعة واحدة وقدرته عليها جميعاً. (ش)

(٢) قوله «و هذا المذهب مأخوذ» أصحاب الكمون والبروز طائفة من قدماء فلاسفة اليونان أورد الشيخ فى الشفا مذهبهم وزيفه فى الفصل الرابع من الفن الثالث من الطبيعيات و حاصل مذهبهم أن ما نرى من استحالة العناصر بعضها الى بعض كالهوا يتبدل ناراً مثلا*

والنحل (الّذي لم يلد فيكون في العزّ مشاركاً) يمكن إرجاعه إلى قياس استثنائي تقريره لو كان له ولد لكان في العزّ والجلال مشاركاً معه و التالي باطل إذ لا عزيز على الإطلاق سواه فالمقدّم مثله ، بيان الملازمة أنّ ولد العزيز عزيز مثله و قد سلك عليه السلام في ذلك سبيل المعتاد الظاهر في بادي الرّأي والاستقراء وهو أنّ كلّ ولد يلحق بأبيه في العزّ والذّل وإن لم يجب ذلك في العقل والاستقراء ممّا يستعمل في الخطابة و يحتجّ به فيها إذ غايته الاقناع (ولم يولد فيكون موروثاً هالكاً) أي لو كان مولوداً لكان موروثاً هالكاً يرثه من خلفه و هو تنزيه له عن صفـــات البشر إذ العادة أنّ كلّ مولود من الإنسان يهلك فيرثه من خلفه والبرهان على استحالة كونه والداً و مولوداً أنّ ذلك من لواحق الشهوة الحيوانيّة وتوابع القوّة الجسمانيّة و قدسه تعالى منزّه عنها (ولم تقع عليه الأوهام فتقدّره شبحاً ماثلاً) الماثل القائم والماثل أيضاً المشابه يعني لم تدركه الأوهام فإنّها إن أدركتـه قدّرته شخصاً منتصباً قائماً و صورة شبيهة بصورة الجسم والجسمانيّات لأنّ الوهم إنّما يدرك الأمور المتعلّقة بالمادّة و شأنه فيما يدركه أن يستعمل المتخيّلة في تقديره بمقدار معيّن ووضع معيّن ويحكم بأنّ ذلك مبلغه و نهايته فلو أدركته الأوهام لقدّرته شخصاً معيّناً قايماً على مقدار معين وصوّرته بصوره معيّنة في محلّ معـين تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً (ولم تدركه الأبصار فيكون بعد انتقالها حايلاً)

---

*ليس استحالة بالحقيقة اذ لايجوز تغير ماهية شيء الى غيرها فلايصير شيء شيئاً أصلا فما خلق فى اول وجوده مثلا حديداً أو نحاساً أو كبريتاً أو غيرها فهو يبقى على ماهيته و صورتـه النوعيه أزلا و أبداً الا أن فى كل منها سائر الاشياء كامنة فالنار كامنة فى الهواء ومخلوقة فيه غير ظاهرة و انما يظهر بالاشتعال وشاركهم أهل عصرنا فى قولهم بعدم استحالة العناصر ولكن يخالفونهم فى ان المواليد بالتراكيب والامزجة لابالبروز فكل حادث عندهم بتركيب و مزاج أو بتحليل ولايستحيل شيء الى شيء آخر الابزيادة عنصر فيه اونقص ولاحاجة فعلا الى نقل مذهبهم ولافائدة فيه. (ش)

حال الشيء يحول إذا انقلب حاله و كلّ متغيّر حائل. كذا في النهاية. يعني لاتدركه الأبصار فإنّها إن أدركته كان بعد انتقال الابصار عنه متغيّراً و منقلباً عن الحالة الّتي كانت له عند الابصار وهي المقابلة والمحاذاة والوضع الخاص و غير ذلك من الاُمور المعتبرة في الرؤية إلى حالة اُخرى مغايرة للاُولى فيوصف تارة بالمقابلة والمحاذاة مثلاً و تارة باللّامقابلة واللّامحاذاة، وذلك لايليق بقدس الحقّ لأنّ نسبته إلى جميع الأشياء والأحياز والأوضاع والأشخاص والأوقات و الأزمنة و الأمكنة على السواء لاتتغيّر ولاتتبدّل أصلاً و أبداً، فنسبته إلى الشرق كنسبته إلى الغرب، و نسبته إلى السماء كنسبته إلى الأرض، و نسبته إلى زيد و إبصاره لشيء كنسبته إلى زيد و إبصاره لشيء آخر، ويحتمل أن يكون لفظة «بُعد» بضم الباء ويكون اسم «يكون». والحايل حينئذ بمعنى الحاجز، يعني لاتدركه الأبصار لأنّها لو أدركته كان بعد انتقال الأبصار إليه مانعاً من رؤيته لأنّ من شرايط الرؤية هو القرب المتوسّط واللّازم باطل لأن ذلك شأن ذوات الأحياز الّتي يتصوّر فيها القرب والبعد بحسب المسافة، و قدس الحقّ منزّه عن ذلك (الّذي ليست في أوّليّته نهاية ولا لاخريّته حدٌّ ولا غاية) إذ العدم لايسبق الوجود الأزلي ولايلحقه (الّذي لم يسبقه وقت و لم يتقدّمه زمان) الوقت جزء الزّمان و لمّا كان جلّ شأنه خالق الوقت والزّمان وجب أن يتقدّمهما فلايتصوّر تقدّمهما عليه (ولم يتعاوره) أي لم يأخذه على سبيل التبادل والتناوب(زيادة ولانقصان) لأنّهما من لوازم الكمّ والكمّيّات(ولا يوصف بأين ولا بِمَ ولامكان) أي لايوصف بالحصول في الأين ولعلّ المراد بالأين الجهة دون المكان لئلاّ يلزم التكرار، وِ صحّ إطلاق الأين على الجهة لكمال المناسبة بينهما في أنّهما مقصد للمتحرّك الأوّل باعتبار الحصول فيه والثاني باعتبار الوصول إليه والقرب منه، و كذا لايوصف بما هو لأنّ وصفه به يستلزم وصفه بأنّه يمكن معرفة كنه حقيقته لأنّ «ماهو» سؤال عن كنه الحقيقة، و كذا لايوصف بالكون في المكان لاستحالة افتقاره إلى المكان (الّذي بطن من خفيّات الاُمور) أي أدرك الباطن من خفيّات الاُمور يعني نفذ علمه في بواطنها لأنّه عالم السرّ

والخفيّات ، و يحتمل أن يكون المراد أنّه باطن خفي داخل في جملة خفيّات الاُمور و لمّا كانت بواطنها أخفى من ظواهرها كان المفهوم من كونه بطن منها أنّه أخفي منها عند العقول و غيرها من القوى المدركة ، و ذلك لأنّ الإدراك إمّا حسّي وإمّاعقلي ولمّا كان عزّوجلّ مقدّساً عن الجسميّة منزّها عن الوضع والجهة استحال أن يدركه شيء من الحواسّ الظاهرة و الباطنة ، و لمّا كان ذاته بريئة عن أنحاء التركيب استحال أن يكون للعقل إطّلاع عليها بالكنه فخفاؤه إذن على جميع الإدراكات والمدركات ظاهر وكونه أخفى الاُمور الخفيّة واضح (و ظهر في العقول بما يرى في خلقه من علامات التدبير) إذ بآيات قدرته و تدبيره و علامات صنعته و تقديره تجلّت ذاته في عقول العارفين(١) و ظهرت صفاته

---

(١) قوله «تجلت ذاته في عقول العارفين» أكثر العلوم الحاصلة للانسان مبدئها الانتقال الدفعي من ملاحظة مقدمات حصلت بغير اختيار و يسميها المنطقيون الحدس و هو يفيد اليقين و ليس مراد فالظن والتخمين كما فى اصطلاح الناس و مثاله المعروف نورالقمر مستفاد من الشمس اذ راوا ارتباطا دائما بين اختلاف تشكلات القمر و وضعه من الشمس قالوا ان نوره منها وأمثلة ذلك فى الهيئة وساير العلوم كثيرة و ربما يسمى أصحاب هذا الحدس القوى اهل زماننا عبقرياً و فى الفارسى الدارج نابغة و ظاهران معرفة الناس بالله المدبر الحكيم لم يكن خارجاً من القاعدة الكلية فى استنباط سائر أسرار الكون ففى زمان قديم لانعلم تاريخه تنبه رجل عبقرى لان الارض كرة ولانعلم اسم ذلك الرجل و بيئته ولا زمانه كذلك تنبه من طريق العقل رجل لانعلم اسمه و ساير مشخصاته أن مبدء هذا العالم فاعل حكيم عالم فعل مافعل لغاية. أما من جهة تعليم الانبياء و الالهام فاول من علم التوحيد آدم ابوالبشر وليس هومراد اميرالمؤمنين(ع) فى هذا الموضع بل مراده الظهور فى العقول من ملاحظة علامات التدبير و طريق تنبه العقل ماذكره (ع) فان الانسان لما نظر فى الافاق و فى نفسه خصوصاً بعد معرفة شيء من التشريح والطب تنبه لان صانعه ليس موجوداً غير شاعر كما يتنبه من صنايع يد الانسان و اتقان فعله مهارة صانعه ومايقال من أن اول من عرف الله تعالى بالعقل هو سقراط الحكيم أو انكساغوراس أو غيره فانما عنى فى اليونانيين وفلاسفتهم وما *

في صدور العالمين، وقدحث على التفكر فيها والنظر إليها للاستدلال بها على وجود الصانع و صفاته قوله تعالى« أولم يتفكروا في ملكوت السموات والأرض وماخلق

*في توحيد المفضل عن الصادق (ع) أن أرسطوطاليس هو الذى بين خطأ من تقدمه من نفى العمد والتدبير فمراده (ع) أن هذا الحكيم اول من بينه ببيان علمى استدلالى ظهر الحق بقوله ونسخ قول الطبيعيين نسخا بينا اوجب اعراض العقلاء عنهم، و أما أصل تنبه الانسان لوجود الحق تعالى كان سابقا فى الامم البتة و ان لم يبينوه كما بين أرسطوطاليس . و أما جماعة من العوام وحمقاء الافرنج واصحاب الحرف والصناعات منهم فقد توهموا أن الانسان انما ينسب الامور الى الله تعالى و تدبيره لانه جاهل بالاسباب الطبيعية و لما عرف تلك الاسباب عرف استغناء العالم عن الله ـ نعوذ بالله ـ مثلا مالم يعلم أن لنمو النبات وتكون الجنين فى الرحم و نزول المطر وهبوب الرياح وغيرذلك أسبابا نسبها الى فعل الله و لما علم أن المطر بصعود الرطوبات الى الجو البارد و تبدل البخار و كذلك ساير الاسباب أنكر أن يكون لله تعالى تأثير فالاعتراف والايمان بالله تعالى عندهم من الجهل، والالحاد والكفر من العلم، وقد رأيت كتابا لرجل منهم يسمى باغوست كنت، طول الكلام فى ذلك وأتى بأمور تخالف الحس و ما نعلم من التاريخ . و نقل عن بعض ملاحدة شعراء العرب حاصل ما فى ذلك الكتاب:

اثنان فى الدنيا فذو عقل بلا   دين و آخر دين لاعقل له

و انما قلنا انه مخالف للحس والتاريخ لانا نرى الجهل بالامور الغيبية مقدما على العلم بها فى التاريخ كما أن جهل الناس بكروية الارض كان قبل علمهم، وجهلهم بالتشريح و خواص الادوية قبل علمهم، وجهلهم بعلة الخسوف والكسوف و أسبابهما قبل علمهم كذلك كان جهلهم بمبدء حكيم، قادر لايرى قبل علمهم به، ونعلم ان ارسطوطاليس وانكسارغوراس و غيرهما كانوا اعلم الناس جميعا بالامور الطبيعية و كانوا عالمين بان نزول المطر من استحالة البخار الصاعد من الارض كما نص أرسطو فى كتابه عليه و على ساير الامور الطبيعية و مع ذلك اعترف بوجود المبدء الحكيم و بقاء النفس، وبالجملة الحق ماذكره أمير المؤمنين (ع) من أن معرفة الله تعالى بالنظر والتفكر انما حصل للانسان بعد تأمله فى خلقه لاما يقوله هذه الجهال ان اعترافهم بالمبدء كان قبل التفكر والنظر و التأمل.. (ش)

الله من شيء ـ الآية» وقوله تعالى «سنريهم آياتنا في الآفاق و في أنفسهم حتّى يتبيّن لهم أنّه الحق» وهذا الطريق هو طريق الملّيين و ساير فرق المتكلّمين فإنّهم يستدلّون أوّلاً على حدوث الأجسام (١) و الأعراض ثمّ يستدلّون بحدوثها و تغيّراتها على وجود الصانع ، ثمّ يستدلّون بالنظر في أحوال المخلوقات على صفاته واحدة واحدة، مثلاً يستدلّون بإحكامها و إتقانها على كون صانعها عالماً حكيماً قادراً و بتخصيصها بأمر ليس للآخر (٢) على كونه مريداً و بلطافة خلق بعضها و

---

(١) قوله «أولا على حدوث الاجسام» يعنى بالدليل العقلى اذ يريد به اثبات الواجب تعالى كمال قال ثم يستدل بحدوثها على وجود الصانع ولايجوز التمسك هنا باجماع المسلمين ولا بظاهر الكتاب و الاخبار لان حجية الاجماع و ظاهر النصوص بعد اثبات الواجب تعالى و النبوة و الكتاب كما مر فى الصفحة ٢٠٠ من هذا الجزء و فى مواضع اخر. (ش)

(٢) قوله (بتخصيصها بامر ليس للاخر» ولكن ارادة الله تعالى ليس جزافاً بغير علة و مرجح بل يكون تخصيص ارادته بشيء دون شيء بحصول استعداد مرجح لقبول الفيض كما قيل «ابى الله ان يجرى الامور الا باسبابها» و «اذا اراد الله شيئاً هيأ اسبابه» و هذا جار فى كل شيء قال تعالى «حتى يغيروا ما بانفسهم» و اثبات العمد والتدبير والارادة هو الاصل فى التوحيد الفارق بين المتأله والملحد والا فالمبدء الواجب مما اتفق عليه كل الناس الا ان المتأله يقول انه فعل ما فعل بعمد وارادة والملحد يقول هو غير شاعر ولامريد. و فى توحيد المفضل بعد نقل كلام الامام (ع) فى فوائد كثير من اعضاء الانسان قال المفضل فقلت يا مولاى ان قوما يزعمون ان هذا من فعل الطبيعة فقال سلهم عن هذه الطبيعة هى شيء له علم وقدرة على مثل هذه الافعال ام ليست كذلك؟ فان أوجبوا لها العلم والقدرة فما يمنعهم من اثبات الخالق فان هذه صفته و ان زعموا أنها تفعل هذه الافعال بغير علم ولاعمد وكان فى أفعالها ماقد يراه من الصواب والحكمة علم أن هذا الفعل للخالق الحكيم و ان الذى سموه طبيعة هو سنة فى خلقه جارية على ما اجراها عليه . انتهى .قال العلامة المجلسى ـ رحمه الله ـ فى بيان ذلك: والذى صار سبباً لذهولهم ان الله تعالى أجرى عادته بأن يخلق الاشياء باسبابها فذهبوا

دقته على كونه لطيفاً و كذلك الحكماء الطبيعيّون يستدلّون بوجود الحركة على محرّك و بامتناع اتّصال الحركات لا إلى أوّل على وجود محرّك أوّل (١) غير

*الى استقلال تلك الاسباب فى ذلك انتهى. وهذه الاسباب هى التى تسمى فى اصطلاح الحكماء معدات ويحصل بها للشىء الامكان الاستعدادى السابق على وجود الحادثات الزمانية فيستعد البذر لقبول صورة النبات بأسباب هى الماء والارض والسماء والحرارة والنور و غير ذلك وقال العلامة المجلسى (ره) أيضاً يعلم بعد الاعتبار والتفكر أن الكل مستند الى قدرته و تأثيره تعالى و انما هذه الاشياء وسائل وشرائط لذلك. ثم انه -رحمه الله- أنكر فى بعض المواضع الامكان الاستعدادى وأن اثبته هنا وله وجه ليس ههنا موضع ذكره . (ش)

(١) قوله «على وجود محرك اول غير متحرك» لاريب أن الجسم يتحرك فى الجملة و صفات الاجسام و أفعالها أما ان تكون ذاتية طبيعية و تكون علة ثبوتها لهاذات الاجسام كالبرودة والميعان للماء، والحرارة للنار و اما أن تكون غير طبيعية لابد ان تكون لها علة من خارج ولاريب أن الحركة من حيث هى حركة ليست ذاتية طبيعية بحيث تكون ذات الجسم يقتضيها بالذات بل الحركة دائماً للوصول الى غرض و غاية اذا وصل الجسم اليه سكن و معنى كون الحركة طبيعية فى بعض الاجسام أن له غاية يتوخى الوصول اليها بالطبع فيتحرك لتحصيل تلك الغاية ولايعقل ان يكون الحركة كمالا اولا بحيث تكون هى بنفسها غاية و مقصودة لان نيل المقصود يقتضى السكون والقرار لاالانتقال والفرار والغاية لكل شىء الذى ينتهى اليه الحركات هو الله تعالى و هو المحرك غير المتحرك، منه المبدء و اليه المصير. والحركة الذاتية بغير غاية عبث كما قال تعالى «أزعمتم أنما خلقناكم عبثاً وانكم الينا لاترجعون» الى غير ذلك من الايات. فان قيل غاية الحركة فى الجسم تحصيل الحالة الطبيعية كما اشرت اليه ولايجب أن ينتهى الى المبدء الاول فالماء مثلا اذا سخن بالقسر ثم خلى و طبعه تحرك الى البرودة فاذا حصلت سكن لانه وصل الى غايته، قلت كل شىء خلق على صفاته الطبيعية ولو لم يكن قاسر يخرج شيئاً عما هو عليه طبعاً لسكن العالم بأسره وبجميع اجزائه على حالة واحدة ولم يحدث شىء جديد ولم يفن شىء موجود و لكن هنا قاسراً لكل شىء يخرجه عن مقتضى طباعه فننقل الكلام الى ذلك القاسر و تحريكه و غايته فى التحريك فلابد ان ينتهى الى قاسر ثان يحرك القاسر الاول فان كان هو أيضاً متحركاً احتيج*

متحرّك . ثمّ يستدلّون من ذلك على وجود مبدء أوّل (الّذي سئلت الأنبياء عنه فلم تصفه بحدّ ولا ببعض) لامتناعهما في حقّه أمّا الحدّ فلأنّه ليس له حقيقة مركّبة من الذّاتيّات ولا امتداد منته إلى النهايات و إمّا البعض فلأنّه ليس له أبعاض لاستحالة التجزية والتكثّر على جناب القدس (بل وصفته بفعاله و دلّت عليه بآياته) فإنّهم أرشدوا العقول الناقصة إلى الشهادة بوجوده بالنظر في أفعاله العجيبة و آياته الغريبة والتأمّل في آثار قدرته و أطوار صنعته والتفكّر في لطايف تدبيره و طرائف تقديره و بيّنوا أنّ كلّ ما تصوّرته النفوس من الصور العقليّة و أدركته الحواسّ من الصور الحسيّة وجب تنزيهه تعالى عنه، وأنّ الواجب هو الإذعان بوجوده إذعاناً بريئاً من الموادّ و علايقها مجرّداً عن مدركات الحواسّ ولواحقها من الأين والوضع والجهة والمقدار و غير ذلك من لواحق الممكنات و خواصّ المصنوعات (لا يستطيع عقول المتفكّرين جحده لأنّ من كانت السموات والأرض فطرته و ما فيهنّ و ما بينهنّ و هو الصانع لهنّ فلا مدفع لقدرته) لأنّ هذه المصنوعات آيات ظاهرة على وجوده و حكمته و علامات باهرة على علمه و قدرته لكن ظهورها للعقول يتفاوت بحسب تفاوت مراتب الاستعداد والتفكّر على درجات متباعدة و منازل متفاوتة ومن جحده فإنّما جحده لعدم تفكّره في ذواتها و سوء تدبّره في صفاتها الّتي كلّها شواهد صدق على وجوده و وحدته في الرّبوبيّة و تفرّده في الإلهيّة و تنزّهه عن صفات المخلوقين و تقدّسه عن سمات المصنوعين مع إقرار العقل بدون معارضة الوهم بالتصديق له، حتّى إن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولنّ الله. و لذلك إذا وقعوا في مصيبة و دخلوا في بليّة كالغرق و نحوه لم يجدوا ملجأ سواه ولم يدعوا إلّا إيّاه (الّذي نأى من الخلق) أي بعد منهم لعدم مشابهته بهم و عدم إدراكهم له (فلا شيء كمثله) في ذاته وصفاته إذ لا يتّصف هو بصفات شيء من الأشياء ولا يتّصف شيء من الأشياء بصفاته لأنّ عالم

---

*الى قاسر ثالث فان كان غير متحرك ثبت المبدء المحرك غير المتحرك، و هو المطلوب لبطلان التسلسل. وان كان متحركا احتاج الى محرك غير طبيعة وهكذا . (ش)

الوجوب والغناء مغاير بالكليّة لعالم الامكان والفناء فلايوجد ما يليق بأحدهمافي الآخر (١) (الّذي خلق خلقه لعبادته) ليجذبهم بها إلى جناب عزّته ولم يخلقهم عبثاً كما قال : «وماخلقت الجنّ والانس إلاّ ليعبدون و قال : « ماخلقت السموات

(١) قوله «فلايوجد مايليق باحدهما فى الاخر» فان قيل يوجد فى عالم الامكان العلم والحيوة والقدرة و يتصف بها واجب الوجود أيضاً بل ربما يقال كل ماهنا يجب أن يكون جلوة لماهناك و موجد الشيء ليس فاقداً له، قلنا المقصود أن مافى الامكان مشـوب بالنقص و مختلط بالعدم والواجب تعالى يجب أن يكون مبرء من كل نقص، ولايوجدشيء بنقصه فى الواجب وعلم الممكن ممزوج بالجهل وحادث بعدالعدم وقابل للزيادة والنقصان وكذلك حياته وقدرته وقدسبق مايناسب ذلك فى شرح قوله (ع) « بتشعيره المشاعر عرف أن لامشعر له» لان المشعر يحكى عن النقص لدلالته على الجسم والانفعال عن المحسوس ولايقال بتعليمه العلماء عرف أن لاعلم له لان العلم لايدل على النقص من انفعال وجسمية و غير ذلك مثلا اذاتأملت فى خلق العين وقوة الباصرة عرفت أن خالق هذا العضو يعلم أن فى العالم نوراً و لوناً و شيئاً يحمل النور واللون و أن النور يدخل الجسم الشفاف كالزجاج فيعلم ان فى العالم جسماً شفافاً و كدراً ويجب أن يختار للتأثر من النور فى الباصرة جسماً شفافاً كالجليدية والقرنية و يعلم ان غذاء هذا الجسم الشفاف يجب أن يكون لطيفاً وهكذا. وعلمه بجميع هذه الامور انمايكون قبل خلقه العين حتى يخلق العين على وفق ماعلم وجوب كونها عليه ثم ان الخالق لوكان له عين بالصفات اللازمة للرؤية فان كانت هذه العين نفس ذات الواجب لم يكن جارحة و مشعراً بل كان ذات الواجب عالماً بالمبصرات و ان كانت غير ذات الواجب كانت مخلوقة له و كان الواجب خلقها ليستعين بها على رؤية الاشياء تعالى الله عنه وقد كان يعلم قبل الخلق ان فى العالم نوراً و لوناً و لكل منهما خواص و ان هناك جسماً كدراً و شفافاً و بالجملة يعلم كل شيء قبل ان يخلق لنفسه عيناً فلايحتاج الى عين و بتشعيره المشاعر عرف أنه قبـل تشعيره يعلم كل شيء يحتاج عرفانه الى مشعر و هذا نظير أن صانع المنظار يجب أن يكون قبل صنعته عارفاً برؤية و مرئى من غير احتياج الى المنظار. (ش)

والارض ومابينهما لاعبين» .

(و أقدرهم على طاعته بما جعل فيهم) من شرائط التكليف مثل العقل و القدرة و غيرهما فمنهم سمّاع أجابوه ومنهم صمّاء خالفوه (وقطع عذرهم بالحجج) أي بالحجج الباطنة وهي العقول والحجج الظاهرة وهي بعث الانبياء و نصب الاوصياء و إنزال الكتب تنبيهاً للغافلين و تذكيراً للجاهلين فقطع عذرهم ودفع حجّتهم لئلا يقولوا يوم القيمة لولا أرسلت إلينا رسولاً يهدينا إلى معرفتك و يرشدنا إلى طاعتك (فعن بيّنه هلك من هلك و بمنّه نجا من نجا) يعني من هلك بالكفر و الضلال بعد بعث الانبياء و إنزال الكتب و إرشاد الطريق و إكمال العقل فعن وضوح بيّنة هلك ، و من نجا عن العقوبة والنكال بالايمان والكمال فبمنّه وإفضاله نجا (و لله الفضل مبدءاً و معيداً) أي ولله الفضل والجود والزّيادة في الاحسان في حال إبداء الخلق و إيجادهم في الدّنيا و في حال إعادتهم و إرجاعهم بعد الفناء أمّا فضله في الإيجاد فظاهر لانّه بلاسبق استحقاق قطعاً ، و أمّا فضله في الاعادة و ازدياد الاحسان في الآخرة فهو مختصٌ بالمؤمنين المتّقين كما قال : «واُزلفت الجنّة للمتّقين » إلى قوله«ولدينا مزيد» ثمّ أشار إلى استحقاقه للحمد في البداية و النهاية فضّل الحمد و الحثّ عليه بقوله (ثمّ إنّ الله وله الحمد) هذه الجملة اعتراضيّة لا محلّ لها من الاعراب و إنّما لم يذكر متعلّق الحمد لقصد التعميم أو للاشارة إلى أنّه يستحقّه لذاته و«ثمّ»لمجرّد التفاوت في الرّتب فإنّ حمده تعالى لنفسه أفضل و أكمل من حمد الغير له (افتتح الحمد لنفسه) في التنزيل أو عند خلق العالم كما قال « الحمدلله فاطر السموات و الأرض » أو عند خلق الانسان و نفخ الرّوح كماقال : « ثمّ أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين لأنّ الحمد هو الثناء الجميل ولايجب أن يكون ذلك بلفظ الحمد (و ختم أمر الدّنيا) لعلّ المراد بأمر الدّنيا ما يتعلّق بها من سوء العاقبة و حسنها للعباد بحسب القضاء الالهي (و مجل الآخرة بالحمدلنفسه) المجل بالتحريك أوسكون الجيم مصدرٌ يقال مجلت يده مجلاً بفتح الجيم فيهما و مجلت يده مجلاً بكسر

الجيم في الأوّل و سكونها في الثاني و هو أن يجتمع بين الجلد واللحم ماء من كثرة العمل و شدّته و يحصل منه بثرة و يقال له بالفارسيّة «آبله» وضبطه بعضهم بفتح الميم و سكون الحاء المهملة و هو الجدب و انقطاع المطر ويبس الأرض من الكلاء والمجادلة والكيد ، والمراد به هنا على جميع هذه المعاني هو الشدّة و المصيبة على سبيل الكناية يعني ختم أمر الدّنيا و ختم شدايد الآخرة وأهوالها بالحمد لنفسه على القضاء بالحقّ كما قال (و قضى بينهم بالحقّ) بإدخال بعضهم الجنّة و بعضهم النّار (وقيل الحمد لله ربّ العالمين) على القضاء بالحقّ و إعطاء كلّ قوم ما يستحقّه من غير ظلم ولا جور ، والظاهر من سياق هذا الحديث أنّ القائل هو الله تعالى وقيل هم المؤمنون والملائكة ، فإن قلت : ختم شدائد الآخرة بهذا القضاء و هذا القول ظاهر و أمّا ختم أمر الدنيا بهما فما الوجه فيه؟ قلت هما في الحقيقة مقارنان لختم أمر الدّنيا لانقطاع العمل حينئذ و عند ذلك يتحقّق حال كلّ شخص و يعلم أنّه من أهل الجنّة أو من أهل النّار ، و لذلك قيل: «من مات قامت قيامته».

(الحمد لله اللابس الكبرياء بلا تجسيد والمرتدي بالجلال بلا تمثيل) تشبيه الكبرياء والجلال أعني العظمة والرّفعة باللّباس والرّداء في الإحاطة و الشمول مكنيّة وتعلّق اللّبس و الارتداء بهما تخييليّة ، و لمّا كان المتبادر من الكبير و الجليل في الأوهام أن يكون ذا جسد و مثال أشار إلى أنّ وصفه تعالى بهما من غير تجسيد بشخص جسدانيّ وتمثيل بمثال جسماني للتنبيه على أنّ المراد منهما هو العظمة والرّفعة بحسب القدر والرّتبة (والمستوي على العرش بغير زوال) لمّا كان المتبادر من الاستواء في أفهام القاصرين هو الاستقرار أشار إلى نفي إرادة ذلك بسلب لازمه الّذي هو الزّوال من حال إلى حال والانتقال من وضع إلى وضع لأنّ كلّ مستقرّ على شيء شأنه جواز اتّصافه بذلك للتنبيه على أنّ المراد به معنى آخر يجوز في حقّه تعالى و هو الاستعلاء والاستيلاء والغلبة ، و إطلاقه على هذا المعنى أيضاً شايع في العرف واللّغة (والمتعالي عن الخلق) بالشرف والعليّة

والتنزّه عن صفاتهم ولمّا كان الوهم يتسارع إلى أنّ مااستعلى على الشيء كان فوقه إمّا بتباعد و تراخي مسافة بينهما كالفلك التاسع بالنسبة إلى الأرض أو بمماسّة و التصاق بلاتراخي مسافة كالماء بالنسبة إليها أشار إلى دفع ذلك تأكيداً لردّ الأحكام الوهميّة بقوله (بلاتباعد منهم ولاملامسة منه لهم) لأنّ علوّه تعالى ليس علوّاً مكانيّاً بل علوّاً معنويّاً كما ذكرناه ، و التباعد والتماس إنّما يكونان في العلوّ المكاني فهذا قرينة لحمل التعالي على غير ما يتناوله الوهم (ليس له حدٌّ ينتهي إلى حدّه) لأنّ حدّ الشيء في اللّغة منتهاه كحدّ الدّار و نحوها و في العرف ما يشرح حقيقة ذاته و ماله من كمال صفاته و ليس له تعالى شيء منهما ، أمّا الأوّل فلأنّه من لواحق الامتداد و ليس له سبحانه طبيعة امتداديّة و أمّا الثاني فلأنّه مؤلّف من كثرة معتبرة في الحدود و هو سبحانه منزّه عن الكثرة من جميع الوجوه (ولا له مثل فيعرف بمثله) لتقدّسه عن المماثل و فيه تنزيه له عن التشبيه والتنظير، ولعلّ السرّ في إيراد الفاء هنا دون السابق هوالإشعار بأنّ المثل منفي عنه على الاطلاق دون الحدّ فإن له حدّاً بمعنى تميّزه عن غيره بوصفه بمايليق به و عدم وصفه بمايليق بخلقه إلاّ أنّ جواز إطلاق الحدّ على ذلك محلّ كلام (ذلّ من تجبّر غيره وصغر من تكبّر دونه) غيره و دونه حالان عن فاعل تجبّر و تكبّر والضمير فيهما عايد إليه سبحانه يعني كلّ من تجبّر و تكبّر غيرالله تعالى على خلقه بشيء ما مثل النسب والحسب والجاه والمال و حسن الهيئة والجمال أولا بشيء فهو ذليلٌ صغير حقير عنده تعالى و عندالصالحين من عباده بل عند الفاسقين أيضاً في الدّنيا والآخرة لأنّ العظمة والكبرياء من أخصّ صفاته تعالى و من نازعه في صفاته فهو بزعمه شريك له ولاشيء أذلّ و أصغر ممّن يدّعي أنّه شريك الباري (و تواضعت الأشياء لعظمته) لأنّ كلّ شيء من الموجودات و كلّ ذرّة من الممكنات متواضع لديه موضوع على بساط العجز والافتقار بين يديه و ما ذلك إلاّ لملاحظة عظمته المطلقة الّتي عجزت العقول عن الإحاطة بها ، و من أنكرها بقلبه ولسانه فمع تواضع ساير جوارحه و أركانه يتواضع بهما عند نزول المصائب وظهور الموت

و قيام الساعة الّتي هي محلّ الندامة ولكن لاينفعه ذلك (وانقادت لسلطانه وعزّته) لأنّ كلّ شيء من المصنوعات و كلّ نوع من المخلوقات منقاد لقضائه و قدرته و حكمه وتقديره و منساق على نحو إيجاده و إبقائه و إفنائه و تدبيره فيجيء على نحو ما أراد له من الذّوات والصفات و ماقدّر له من المقدار والكيفيّات و ماذلك إلاّ لملاحظة سلطانه و عزّته وغلبته على جميع الأشياء كما قال سبحانه «ثمّ استوى إلى السماء و هي دخان فقال لها و للأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين فقضيهنّ سبع سماوات في يومين و أوحى في كلّ سماء أمرها» (و كلّت عن إدراكه طروف العيون) الطروف بضمّ الطاء و الرّاء والفاء أخيراً الطموح جمع طارف بمعنى طامح وفي الفايق طرفت عينه أي طمحت يعني حسرت عن إدراكه العيون الطامحة المرتفعة إلى الشيء ليراه كما هو، و هنا احتمالات اُخر الأوّل أن يكون الطروف جمع الطرف بالتسكين و هو تحريك الجفن بالنظر كما في المغرب أو هو العين كما في الصحاح والاضافة حينئذ بيانيّة وفيه بُعد لأنّ الطرف بمعنى العين لايثنّى ولايجمع لانّه في الاصل مصدر كما صرّح به في الصحاح. الثاني أن يكون الطروف جمع الطرف بالكسر والتسكين و هو الكريم من الخيل و يراد هنا الكريم مطلقاً والمراد بالعيون الكريمة العيون الصحيحة الكاملة في إدراكها. الثالث أن يكون الطروف مصدراً بمعنى النظر يقال: طرفت عينه إذا نظرت و ما ذكرناه أوّلاً هو الأحسن والأتقن، وفي بعض النسخ طروق العين من الطرق بالقاف و هو الدّق أي دقّ العيون أبواب مدركاتها حتّى تدخل فيها (و قصرت دون بلوغ صفته أوهام الخلايق) لما عرفت أنّ الوهم لاطريق له إلى قدس الحقّ، و يمكن أن يراد بالأوهام ما يتناول العقل أيضاً لعدم استغنائه في الادراك عن الاستعانة بالوهم غالباً و لأنّ العقل في باب معرفة الحقّ مثل الوهم في أنّ ما أدركه لايوجد في عالم القدس (الأوّل قبل كلّ شيء ولاقبل له والآخر بعد كلّ شيء ولابعد له) قد مرّ شرح ذلك مفصّلاً (الظاهر على كلّ شيء بالقهر له) على الايجاد و الافناء و أجراء جميع ماأراد فكلّ شيء مسخر مغلوب له عند حكمه و إرادته، عاجز مقهور تحت

قهره و غلبته و ليس ظهوره عليه بمعنى الرّكوب والتسنّم لذراه كما مرّ (والمشاهد لجميع الأماكن) بالعلم والإحاطة (بلا انتقال إليها) لأنّ الانتقال من خواصّ الأجسام المنزّه قدسه عنها وهذا قرينة لصرف شهوده لجميع الأماكن عن الحلول فيها إلى ماذكرناه لاستحالة ذلك بدون الانتقال (لاتلمسه لامسة ولاتحسّه حاسّة) لأنّه ليس من الكيفيّات الملموسة والمحسوسة (هو الّذي في السماء إله و في الأرض إله) لاستحقاق العبادة والالهيّة بالنسبة إلى أهل السماء و أهل الأرض جميعاً وقد مرّ شرحه مفصلاً (و هو الحكيم العليم) لإتقان أفعاله و آثاره بحيث لايجوز أن يقال لوفعل هذا لكان أتقن ولولم يفعل ذاك لكان أحسن و تعلّق علمه بجميع الأشياء بحيث لايخفى عليه شيء في الأرض ولافي السماء ولاحسيس نملة في الصخرة الملساء (أتقن ما أراد من خلقه من الأشباح كلّها) «من»الاُولى متعلّقة بأراد ، ومن الثانية بيان لما، والمراد بالأشباح الأشخاص المتغايرة والصور المتباينة كصورة الانسان و صورة الفيل و صورة البقّة و صورة النملة و غيرها من الصور النوعيّة والصور الشخصيّة والصور الجماديّة والصور النباتيّة والصور الفلكيّة و الصور العنصرية (لابمثال سبق إليه) إن أريد بالمثال الصورة العلميّة وإطلاقه عليها شايع كان «سبق» بالباء الموحّدة مبنيّاً للفاعل و ضمير فاعله يعود إليه و الضمير المجرور إلى الله سبحانه أي خلق ما أراد لابصورة علميّة زايدة سبقت إليه لأنّ ذاته بذاته علم بجميع الموجودات . و إن اُريد به مثال الموجودات كما هو الظاهر كان «سبق» مبنياً للمفعول والضمير المستتر له تعالى والضمير المجرور للمثال والمقصود أنّه خلق ما أراد لابمثال سبقه تعالى غيره إلى إيجاد ذلك المثال أو مبنيّاً للفاعل و مرجع الضمير بحاله يعني خلق بلامثال سبق الله تعالى غيره إلى ذلك المثال في إيجاد مثله بناء على أنّ المثال قديم لاموجد له أو على أنّ السبق إضافي و يحتمل أن يكون إلى بمعنى على وإطلاق حروف الجرّ بعضها على بعض شايع، و يحتمل أن يكون «سيق» بالياء المثنّاة من تحت وحكم الضمير فيهما عكس ما مرّ

والمقصود في هذه الصورة أنّه خالق ماأرادبلامثال سابق لاستحالة افتقاره و نقصانه في العلم والقدرة والفعل و امتناع وجود خالق غيره (ولالغوب دخل عليه في خلق ما خلق لديه) أي عند الخلق والايجاد أو عنده تعالى بلامثال ، و هو على الأوّل متعلّق بدخل و على الثاني بخلق واللّغوب التعب و فيه تنزيه له تعالىعنالأحوال البشريّة والعوارض البدنيّة و اللّواحق الحيوانيّة من الضعف و الأعياء والتعب و كلال الأعضاء عند كثرة الاشتغال (ابتدأ ماأراد ابتداءه و أنشأ ما أراد إنشاءهعلى ما أراد من الثقلين الجنّ والإنس) تأكيد لما مـرّ و مبالغة في أنّه البـديع المخترع للموجودات و حدودها وهي مالها من المقادير و الأشكال و النهايات و الآجال والكمالات على وفق إرادته الكاملة و حكمته البالغة ليس له معين ناصر و لادافع زاجر يخلق ما يشاء و يختار ما كان لهم الخيرة سبحان الله و تعالى عمّا يشركون . والفرق بين الابتداء والإنشـاء خفي ذكرناه سابقاً (ليعرفوا بـذلك ربوبيّته) (١) لأنّما فيهم من التقديرات والتدبيرات و دقايق الصنع كاف لهم في

---

(١) قوله « ليعرفوا بذلك ربوبيته » وروى مثله فى تفسيرقوله تعالى « ماخلقتالجن والانس الا ليعبدون » اى الا ليعرفون وبهذا امتازالانسان من ساير انواع الحيوان وبهذا الاعتقاد امتاز المسلمون من الملاحدة والدهريين الذين يجعلون الانسان فى رتبةالحيوان ولايرون فى خلقه سراً ولايعتبرون الخلافة التى جعلهاالله فى آدم أصلا ولايفرقون بينالنفس الناطقة المجردة والنفس المنطبعة الحالة فى المادة الجسمانية أما المسلمون و الالهيون فيرون فى الانسان شيئاً آخر و سراً و خلافة ورثها من آدم (ع) فانالانرى فى موجودات هذا العالم المحسوس شيئاً أشرف من الانسان فان كان هو يعيش و يفنى كساير الاشياء لم يكن فائدة فى الخلق أصلا فلامحيص منانيكون للانسان غاية يسلك اليها وانكان شىء يشرف به فهو المعرفة لانه اكمل الكما لات و ان كان فى المعارف شىء يستحق انيكون غاية فهو المعرفة بمبدء الوجود و أصل الكون فمن يرى كمالا فى غير المعرفة فهو بعد لم يترق من مقام الحيوانية ونحن نوافقهم-أىالماديين- فىأنهم فى رتبة الحيوانلميتعالوا عنها فان أبوا من ذلك و ادعوا لانفسهم فضلا بالمعرفة فقد صدقوا بما قلنا. (ش)

معرفته و معرفة ربوبيّته (وتمكّن فيهم طاعته) بإيجاد القوّة والقدرة عليها، و «تمكن» إمّا من التّمكّن بحذف إحدى التاءين « و طاعته » على الأوّل مفعول والفاعل هوالله تعالى و على الثاني فاعل .

(نحمده بجميع محامده كلّها على جميع نعمائه كلّها) المحامد جمع المحمدة وهي ما يحمدبهمن صفات الكمال و نعوت الجلال، وفيه تعميم لحمدهعلى وجه الاجمال من جهة المحمود به و من جهة المحمودعليه، و ذلك يتصوّر على وجهين : الأوّل أن يكون بإزاء فرد من الثاني فردٌ من الأوّل ، و ثانيهما أن يكون بإزاء كلّ فرد من الثاني جميع الأفراد من الأوّل ، ولا ريب في أنّ حمده تعالى بأحد هذين الوجهين على سبيل التفصيل متعذّر لنا و إنّما المقدورلنا هو حمده كذلك على سبيل الإجمال. ثمّ إنّه يحتمل أنّ من حمده كذلك كانله ثواب من حمده على سبيل التفصيل و به يشعر ظاهر كلام بعض العامّة ، و قال بعضهم: إنّه يثاب بأكثر من ثواب من حمده على بعض نعمائه ، ولايبعد أن يكون له ثواب بكلّ فرد فرد إلى آخرالأفراد، ولكنثوابهدونمن أتى به على التفصيل و إلاّ لم يكن للتفصيل فائدة (و نستهديه لمراشد اُمورنا) أي لمقاصد الطرق الّتي توصلنا إلى الاُمور المطلوبة عنّا من المعارف والأحكام والأخلاق (ونعوذ به من سيّئات أعمالنا ونستغفره للذّنوب الّتي سبقت منّا) (١) في هذه الفقرات

---

(١) قوله « و نستغفره من الذنوب التى سبقت منا » تاوله علماؤنا بحيث لاينافى ما دل عليه العقل من وجوب عصمة الحجج عليهمالسلام و ما دل عليه النقل بالضرورة منأن قولهم و فعلهم و تقريرهم حجة وهذا واضح جداً و ان خالف فيه حشوية أهل الحديثلعدم تجرئهم على رد الاحاديث الدالة على صدورالعصيان عنهم ولاعلى تأويلها على خلافالظاهر ويرون أن رد الخبر يوجب الخروج من الدين والتأويل يوجب اللعب بأحكام الشرع وهو فتح باب للخروج عن جميع العقايد ولايعلمون انذلك يناقض مذهبهم اذ يسهلأمرالخروج من الدين واللعب بأحكام الشرع لان الخبر المروى عن المعصومين عليهمالسلام يتطرق اليه على مذهب اهل الحقاحتمال كذب الراوى فقط أو سهوه و غلطه فاذا جوزناالخطاء*

الثلاث إشارة إلى ما يجب على السالك مراعاته ليتمّ سلوكه وسيره إلى الله تعالى فانّه يجب عليه أوّلاً أن يعلم الطريق الموصل له إلى المطلوب ، و ثانياً أن يجتنب ما يخرجه عن هذا الطريق و يدخله في طريق الضلال و هو الاعمال السيّئة، و ثالثاً أن يرفع عنه الأغلال المانعة من السير وهي الذّنوب السابقة ، و لمّا كان تحصيل هذه الأمور لايمكن بدون الهداية من الله و الاستعانة به طلب الهداية منه أوّلاً و عاذ من شرور النفس و سيئات الأعمال الّتي من مقتضياتها ثانياً و طلب غفران الذّنوب و رفع الأغلال ثالثاً والله وليّ التوفيق (و نشهدأن لا إله إلاّ الله وأنّ محمّداً عبده ورسوله بعثه بالحقّ) أي أرسله بدين الحقّ الّذي لا يعتريه الباطل (نبيّاً دالاًّ عليه) أي على الله أو على الحقّ الّذي هودينه (وهادياً إليه فهدى به) أي فهدانا الله بمحمّد صلّى الله عليه وآله أو هدانا محمّد بدين الحقّ (من الضلالة) والوجهان يأتيان في قوله (واستنقذنا به من الجهالة) قدمرّ أنّه بعث في زمان شاع فيه الضلالة والجهالة ولم يكن فيه إمام عدل يُهتدى به ولاقانون حقّ يقتدى به (من يطع الله و رسوله فقد فاز فوزاً عظيماً) أي ظفر بالخير ظفراً عظيماً لا يبلغ عقل البشر إلى كنه حقيقته و كمال وصفه (و نال ثواباً جزيلاً) لكون سيرته

☆ والمعصية على المعصومين عليهم السلام تطرق الى الخبر مع احتمال غلط الراوى غلط المروى عنه أيضاً فيعظم الخطب ولوادعى أحد ان المسلمين قاطبة مجمعون على عصمة من قوله حجة لم يجازف لانا لانعقل أن مسلماً رأى أو تحقق لديه أن النبى (ص) أكل شيئاً الاحكم بحليته أو عمل عملا الااستنبط جوازه ولواحتمل كونه مخطئاً نعوذبالله أوعاصياً بفعله لم يجز الحكم بجواز ما فعل فمن أنكر لفظاً عصمة الحجة فقلبه لايوافق لسانه. وأماتأويل ماورد فى نسبة العصيان والذنب اليهم فاحسنه ما اختاره صدرالمتألهين تبعاً للاربلى صاحب كشف الغمة وحاصله أن توجههم الى أمرمعاشهم والتفاتهم الى ضروريات عالم الامكان دعاهم الى التخشع و الاعتذار لان حسنات الابرار سيئات المقربين ألا ترى أن من اشتغل بامرمولى يعلم أنه لايرضى عنه الا بذلك الاشتغال مع كونه فى طاعته يتأسف على عدم الحضور الدائم لديه ، وبينوا فى التفاسير وكتب الكلام وجوها حسنة لايعسر على الطالب الاطلاع عليها. (ش)

القصد و طريقته الرّشد و قوله الفصل و أمره العدل و فعله الحقّ و نيّته الصدق و كلّ من كان كذلك فله الأجر الجميل والثواب الجزيل (و من يعص الله ورسوله) وضع الظاهر موضع الضمير إذ ظاهر المقام و من يعصهما للدلالة على تعظيم الله سبحانه إذ الضمير يوهم التسوية و لعلّ هذه علّة الذّم فيمارواه مسلم عن عدي بن حاتم أنّ رجلاً خطب عند النبيّ صلى الله عليه وآله فقال : «من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقدغوى» فقال رسول الله صلى الله عليه وآله «بئس الخطيب أنت قل و من يعص الله ورسوله فقد غوى » (فقد خسر خسراناً مبيناً واستحقّ عذاباً أليماً) إنّما قال استحقّ عذاباً ولم يقل نال عذاباً كما قال نال ثواباً للطيفة لاتخفى على ذي البصاير وينبغي أن يعلم أنّ فائدة القضيّة الأولى أعني قوله «ومن يطع الله» الجذب إلى اتّباع دين الحقّ وسلوك الصراط المستقيم وفايدة القضيّة الثانية أعني قوله «من يعص الله» التنبيه على النظر في عواقب الأمور إذ لاعذر للخابطين في جهالاتهم بعد وضوح الحقّ (فـابخعوا) البخع بالباء الموحّدة ثمّ الخاء المعجمة المبالغة في الشيء والاقرار به والخضوع له. قال في الفائق في تفسير قوله صلى الله عليه وآله : أتاكم أهل اليمن أرق قلوباً (١) وألين أفئدة

---

(١) قوله « أتاكم اهل اليمن أرق قلوباً » مدح أهل اليمن كثير فى الاحاديث حتى روى عنه (ص) «انى أجد نفس الرحمن من جانب اليمن» وهم أصل الشيعة ومنهم انتشر هذا المذهب فى انحاء العالم و أول من هداهم الى الاسلام أمير المؤمنين «ع» بامر رسول الله (ص) و كان غالب اهل الكوفة من قبائل اليمن المهاجرين و كان التشيع فيهم ثـم المهاجرون منهم الى قم الاشعريون أيضاً يمانون ، و انتشر هذا المذهب من قم الى ساير البلاد، ثم ان اليمن كانت محفوظة من عساكر التتـار و بقوا على ما كانوا عليه من اصول الاسلام فى حكومتهم بخلاف أكثر بلاد المسلمين ثم بعد ذلك لم يؤثر فيهم غلبة الافرنج و عادات النصارى و رسوم الكفار الذين هم اشد ضررا و اعظم داهية من المغول على الاسلام والمسلمين و اهل اليمن الى زماننا هذا بـاقون على أحكام الاسلام فى جميع الامور رفضوا تمدن الافرنج و حفظوا مآثر الاسلام حفظهم الله من وساوس الشياطين المتفرنجة و أبقاهـم على الطريقة القويمة و هدى ساير المسلمين الى التمسك بطريقتهم ورفض البدع والضلالات و مفاسد الاخلاق وشرايع الكفار بمحمد وآله . (ش)

وأبخع طاعة أي أبلغ طاعة من بخع الذّبيحة إذا بالغ في ذبحها وهو أن يقطع عظم رقبتها ويبلغ بالذّبح البخاع، والبخاع بالباء العرق الّذي في الصلب هذا أصله ثمّ كثر حتّى استعمل في كلّ مبالغة فقيل بخعت له نصحي و جهدي و طاعتي وقال ابن الأثير: في الحديث «أتاكم أهل اليمن أرق قلوباً وأبخع طاعة» أي أبلغ وأنصح في الطاعة من غيرهم كأنّهم بالغوا في بخع أنفسهم أي قهرها و إذلالها ، و قال الجوهري بخع نفسه بخعاً أي قتلها غمّاً ومنه قوله تعالى «فلعلّك باخع نفسك على آثارهم» و بخع بالحقّ بخوعاً أقرّ به و خضع له و كذلك بخع بالكسر بخوعاً و بخاعة(١) (بما يحقّ عليكم) أي بما يثبت عليكم ثبوتاً لازماً أو غير لازم كالعقائد العقليّة والأحكام الشرعيّة والاداب الخلقيّة(من السمع والطاعة) أي من سمعكم قول الله و قول الرّسول و قول اُولي الأمر وطاعتكم لهذه الأقوال والاذعان به والاتّباع له (و إخلاص النصيحة) أي تصفيتها من الغش و هي اسم من النصح وهو الخلوص و كلّ شيء خلص فقد نصح وهذه من الكلمات الجامعة إذ يندرج فيها النصيحة لله والنصيحة لكتابه والنصيحة لرسوله والنصيحة للأئمة عليهم السلام والنصيحة لعامّة المسلمين والاُولى عبارة عن صحّة الاعتقاد بوحدانيّته وإخلاص النيّة في عبادته والثانية عبارة عن التصديق بالكتاب والعمل بما فيه والثالثة عبارة عن التصديق برسالة الرّسول والانقياد له بما أمر به وما نهى عنه والرّابعة عبارة عن إطاعة الأئمة في كلّ ما يقرّرون في الشرع و كلّ ما ينكرون فيه وعدم تجويز ردّ قولهم ومخالفتهم بوجه والخامسة عبارة عن إرشاد المسلمين إلى مصالحهم الدّنيويّة والاُخرويّة (وحسن المؤازرة) أي حمل بعضكم ثقل بعض بلا منّ ولا ضجر والوزر الثقل والوزير الموازر كالوكيل المواكل لأنّه يحمل عن الأمير ثقله (و أعينوا على أنفسكم) تقريباً لها إلى كمالاتها و تبعيداً لها عن مشتهياتها (بلزوم الطريقة المستقيمة) وهي الطريقة النبويّة والقوانين الشرعيّة الّتي يوجب التمسّك بها استعداد النفس لقبول الألطاف الالهيّة والأسرار الرّبّانيّة و الانجذاب عمّا يدعوا إليه النفس الامّارة من الشهوات الدّنيويّة و

(١) وفى بعض النسخ [فانجعوا] بالنون والجيم أى أفلحوا بمايجب عليهم من الطاعة.

الزّهرات الدّنيّة الفانية فإنّه إذاحصل هذا الاستعداد أمكن الترقّي إلى أقصى ما هو المطلوب من الحقيقة الإنسانيّة (وهجر الأُمورالمكروهة) وهي الّتي نهى عنها الشارع، نهي تحريم أو نهي تنزيه فإنّ الاجتناب عن الأُمور التنزيهيّة أيضاً معدٌّ للنفس في تحصيل كمالاتها (و تعاطوا الحقّ بينكم) أي تناولوه بأن يأخذه بعضكم من بعض ليظهر ولايضيع و فيه ترغيب لكلّ أحد في إعلان الحقّ و عدم الاستنكاف عن أخذه ممّن هو دونه في الفضل والكمال (و تعاونوا به) أي بالحقّ أو بالتعاطي (دوني) حال كون التعاون متجاوزاً عنّي لأنّه عليه السلام عيبة علمه تعالى و معدن أسراره لا يحتاج إلى التعاون بأحد من الأُمّة في معرفة الحقّ أو حال كون الحقّ عندي و فيه حينئذ تحريص لهم على أخذ الحقّ منه عليه السلام كما يقال للإغراء بالشيء دونك (وخذوا على يد الظالم السفيه) أي خذوا للفقير الملهوف والمستغيث المظلوم على يد السفيه الظالم لنفسه ولغيره، والسفيه هوالّذي يحرّكه الهوى النفسانيّة إلى مشتهياتها وتميله القوى الشهوانيّة إلى مقتضياتها وفي لفظة « على » إشعار بلزوم الأخذ وإن بلغ حدّ الضرب والجدال و غيرذلك من أنواع التهتّك و التشدّد (و مروا بالمعروف و انهوا عن المنكر) باللّسان واليد و إن لم يمكن ذلك فبالقلب بالتباغض والتباين وهذا أضعف المراتب والمعروف قيل: هو اسم جامع لكلّ ما عرف من طاعة الله تعالى والتقرب إليه والإحسان إلى الناس و كلّ ماندب إليه الشرع والمنكر بخلافه ولكن الأمر بالمندوبات والنهي عن المكروهات مستحبّان غالباً (و اعرفوا لذوي الفضل فضلهم) (١) أمر بتقديم ذوي الفضل و توقيرهم و

---

(١) قوله « و اعرفوا لذوى الفضل فضلهم » لما كان قريش وهم أصحاب اعلام الكفر والنفاق و أعداء الاسلام هم الذين تملكوا بعد رحلة النبى «ص» و استأثروا بالمال و الغنائم و توسعوا فى المناهى واللهو واللذائذ واستذلوا عباد الله المؤمنين و منعوهم من الفىء والاموال و انتقموا من أنصار النبى (ص) الذين كانوا فى حياته مالك ازمة الامور و بسيوفهم قهر الله قريشاً و سائر الكفار و قتلوا صناديدهم و كان حقدهم كامنا فى قلوب قريش حتى اذا ملكوا الامر أظهروا أحقادهم و فعلوا ماملاء التواريخ من الظلم والحيف ثم لماقتل*

الرُّجوع إليهم في الأعمال والعقائد لأنَّ نظام الدِّين والدُّنيا و نظام الحقيقة الإنسانيّة و كمالها إنّما يحصل بالفضل والعلم، و تفاوت أقدار الرِّجال إنّما هو بحسب تفاوت مراتبهم في الفضل والكمال (عصمنا الله و إيّاكم) عن سبيل الباطل والفساد (بالهدى) إلى سبيل الحقّ والرَّشاد، هذا دعاء شامل لمن تبعه من العباد إلى يوم المعاد (و ثبّتنا و إيّاكم على التقوى)وهي الإتيان بالطاعات و الاجتناب عن المنهيّات تابعة للخوف الحاصل من مشاهدة آيات الوعيد و ما صرحت به الدُّنيا من انصرام لذّاتها وانقطاع شهواتها وما كشفت عنه عبرها من العقوبات النازلة على من خالف فيها ربّه و أوقف عليها همّه وحصر فيها قصده فإنَّ من حبس قلبه على تلك المشاهدة أفاض الله تعالى عليه صورة خشيته وهي مستلزمة للتقوى و من ثمَّ قيل: المتّقي هو الّذي يجعل بينه و بين عذاب الله و عقوباته العاجلة و الآجلة وقاية من الطاعات وترك المنهيّات (و أستغفر الله لي ولكم) ختم بالاستغفار للتنبيه على أنّه الأصل العظيم للسالك في رفع الموانع و قطع العلائق المانعة من السلوك على وجه الكمال لأنَّ السالك و إن اجتهد في السير و بالغ في التقوى فهو بعد في مقام التقصير والتقصير مانع عظيم والرّافع له هو الاستغفار و أيضاً للسالك مقامات

---

*عثمان وبايعوا علياً (ع) وعلم الناس أنه (ع) يرجع الامر الى العدل ونصرة الانصار على ماكان فى عهد النبى (ص) و أنه يبطل استئثار قريش بالملك والمال و رفض الناس من أمر الحكومة وهاج الناس و استنشطوا والعادة فى امثال هذه الوقائع والحوادث ان يبالغ بعضهم فى الانتقام و يفضى بالامر الى الفوضى و قتل النفوس المتبرئة و نهب الاموال المحترمة ويغلوا فى طلب التساوى كما كان السابقون غالين فى الاستئثار ولذلك امر (ع) اولا بالاخذ على يد الظالم السفيه والامر بالمعروف والنهى عن المنكر ثم قال و اعرفوا لذوى فضل فضلهم حتى لايغلوا ولايتمنوا الافراط بعد التفريط ولايتوقعوا المناصب الجليلة الا بعلم وفضل وشجاعة، و لياقة كل بحسبه. (ش)

كثيرة(١) بعضها فوق بعض إلى أن يبلغ أعلاها وهو مقام الفناء في الله ولا ريب في أنّ

---

(١) « و أيضاً للسالك مقامات كثيرة » زعم بعض الناس أن الدين عبارة عن العمل بظواهر الشرائع من العبادات والمعاملات والسياسات على ما يثبت فى الفقه بان يكون صحيحاً فان عمل بالواجب و ترك المحرم فقد بلغ أعلى مراتب السعادة و ليس وراء ذلك شيء و عليهذا فلايعقل أن يكون للسالك مقامات كثيرة لانه ان لم يعمل بالظواهر فهو فاسق و ان عمل فهو مرتبة واحدة يشترك فيها الجميع وترقى بعضهم حتى نظر فى النية وجعل اختلاف الناس فى العمل بنيه التنعم بالجنة أو الخوف من النار أو استحقاق الله تعالى العبادة موجباً لاختلافهم فى درجات السعادة الاخروية ، و بعضهم ترقى عن ذلك أيضاً و جعل ما ورد فى الاحاديث من مكارم الاخلاق أيضاً من المؤثرات فى سعادة الانسان فى الجملة لكن لابحيث يوجب التخلق بمساويها عذاباً فى الاخرة و بعداً عن الله تعالى بل جعلوا الاخلاقيات أنزل فى الرتبة من المستحبات الفقهيه أيضاً مثلا المضمضة والاستنشاق و غسل اليد قبل الطعام مؤثرة فى الوصول الى درجات النعيم ولايضر الحقد والحسد وحب الدنيا والجاه شيئاً اذا لم يظهر منهم عمل منهى عنه فى الفقه ، و أفرط جماعة فى مقابلة هؤلاء و قالوا يكفى التخلق بمكارم الاخلاق ولايؤثر فى سعادة الاخرة هذه الاعمال الظاهرة أصلا وربما يتركون الشرائع والاحكام بزعم أنها وضعت لتدبير السياسة الدنيوية ولايبقى منه أثر فى الاخرة أو هى آداب لحفظ صحة الابدان كالسواك وغسل اليد ولاتأثير لها فى تهذيب النفوس. والمذهب الحق متابعة ما ورد فى الشرع سواء سمى فقهاً أو أخلاقاً ، فروعاً أواصولا، ويجب الجمع بين جميع الاوامر و ترك جميع النواهى سواء تعلق بعمل الجوارح الظاهرة أو القلب و النفس و ان كان عمل الجوارح الظاهرة مشتركاً بين جميع الناس و يفهمه كلهم ويستطيع امتثاله بخلاف العقايد والاخلاق فالناس مختلفون فيها جداً والسلوك فيها عبارة عن التدرج فى مراتبها. ثم ان تأثير الاعمال والاخلاق من جهة الاعداد و تهيئة قلب الانسان بصفائه و توجهه الى الغيب لنزول بركات لايدركها الامن نالها لالان نفس الاعمال و مكارم الاخلاق امور مقصودة لذاتها بل لانها أسباب لكمال اخر مقصود بذاته يبقى مع النفس بعد المفارقة عن البدن و معنى تجسم الاعمال او الملكات ذلك فالحسد مثلا أو الغضب أوحب الدنيا ملكات خبيثة بدنية والبدن آلة لوجودها بتأثر من الاوهام والشهوات البدنية فاذازالت لم يبق*

كلّ مقام سابق نقص بالنسبة إلى المقام اللاّحق و كلّ مقام لاحق كمال بالنسبة إلى المقام السابق ومن هنا يظهر سرّ قولهم «حسنات الأبرار سيّئات المقرّبين» فلا ريب في أنّ السالك مادام سالكاً ولم ينته سلوكه إلى أرفع المقامات أو انتهى إليه ورجع إلى مادونه لاعانة سائر السالكين فهو في مقام نقص والنقص تقصير والتقصير يوجب الاستغفار و من هنا ظهر وجه استغفار المعصوم لنفسه والله وليّ التوفيق.

(باب النوادر)

((الاصل))

١- « محمّد بن يحيى ، عن أحمد بن محمّد بن عيسى ، عن عليّ بن النعمان ، عن» « سيف بن عميرة ، عمّن ذكره ، عن الحارث بن المغيرة النصري قال : سئل» « أبوعبدالله عليه السلام عن قول الله تبارك وتعالى : « كلّ شيء هالكٌ إلاّ وجهه »فقال:» « ما يقولون فيه ؟ قلت : يقولون يهلك كلّ شيء إلاّ وجه الله ، فقال : سبحان » « لقد قالوا قولاً عظيماً ، إنّما عنى بذلك وجه الله الذي يؤتى منه »

((الشرح))

(محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى ، عن عليّ النعمان ، عن سيف بن عميرة : عمّن ذكره ، عن الحارث بن المغيرة النصري قال: سئل أبوعبدالله عليه السلام عن قول الله تبارك وتعالى « كلّ شيء هالك إلاّ وجهه» فقال: مايقولون فيه؟) الغرض من هذا السؤال تخطئتهم و تنزيهه تعالى عمّا يقولون و تطهير قلب المخاطب عن

---

* علة لوجود الحسد و امثالها لكنها مادامت في الدنيا مصاحبة لقلب الانسان منعت من التوجه الى الغيب وأن يترقى الى أن يعرف الله ويتحقق بمعرفته وبعبارة أوفق بالاصطلاح أن يفني في الله ولايتوجه الى غيره بل يرى أنه ليس شيء غيره. (ش)

ذلك ليستعدّ لقبول الحقّ لأنّ التخلية مقدّم على التحلية (قلت: يقولون : يهلك كلّ شيء إلاّ وجه الله) أرادوا به الوجه المعروف فلذلك نزّهه عليه السلام عن ذلك (فقال: سبحان الله لقد قالوا قولاً عظيماً) حيث شبّهوه بخلقه و جعلوه ذا وجه معروف (إنّما عنى بذلك وجه الله الّذي يؤتى منه) أي يؤتى الله من ذلك الوجه و هو الرّسول وأوصياؤه عليهم السلام لأنّهم طرق إلهيّة و أنوار ربوبيّة (١) بهم يتنوّر أذهان الخلايق لقبول فيض الحقّ ويستعدّ قلوبهم لسلوك سبيله، وقد روي عن أبي الحسن الرّضا عليه السلام

---

(١) قوله « لانهم طرق الهية وأنوار ربوبية » تفسير ألفاظ القرآن والحديث قد يكون مفهومياً و هو الاقل وقد يكون مصداقيا بعد أن يكون المفهوم معلوماً وهو الاكثر ، ولذلك قد يختلف التفاسير وجميعها صحيح لانها جميعاً مصداق مثل قوله تعالى « الذين يؤمنون بالغيب» فمن فسره بالله تعالى أو بالملائكة أو بالوحى أو بالقيامة أو بغيبة صاحب الامر أو غير ذلك جميعها صحيح و من عمم فهو مصيب أيضاً . والوجه هنا استعارة و أصله وجه الانسان و هو الجانب الذى يقبل به على غيره و يراهم و يطلع عليهم ويقبل غيره عليه ويعرفونه ويتكلمون معه و جل الخالق عن الجانب لكن يطلع على الناس و يراهم و يعلم أسرارهم و يقضى حوائجهم ويسمع دعائهم و يقبل الناس عليه ويعرفونه فى الجملة ويطلبون منه ويستفيضون منه وجودهم وكمالهم وسعادتهم فاستعير الوجه لهذا المعنى ولما كان الائمة عليهم السلام وسيلة لهم الى ما ذكر فى معنى الوجه صح اطلاق الوجه عليهم وتفسير الوجه بهم تفسير مصداقى بأظهر و أكمل و أولى ما يصدق عليه وجه الله تعالى، قال صدر المتألهين (قدس سره) فهؤلاء ساروا الى الله و أعرضوا عما سوى الله ثم وقفوا مع الله فهم أجسام روحانيون و فى الارض سماويون و مع الخلق ربانيون، أجساد ارضيه بقلوب سماوية و أشباح فرشيه بأرواح عرشيه نفوسهم فى منازل سيارة و أرواحهم فى فضاء القرب طيارة و أسرارهم الى ربهم نظارة كائنين بالجثمان بائنين بقلوبهم عن مواطن الحدثان، ودايع الله بين خليقته و صفوته فى بريته وصايا لنبيه خبايا عند صفيه لم يزل يدعو الاول الثانى و يخلف السابق اللاحق لا يزال منهم قائمون بالحق داعون الخلق، منحوا رتبة الدعوة وجعلوا للمتقين اماماً و قدوة من اقتدى بهم اهتدى و من جحدهم ضل و غوى و تردى فى غيابة جب الهوى. (ش)

أنّه قال » من وصف الله تعالى بوجه كالوجوه فقد كفر ، و لكنّ وجه الله تعالى أنبياؤه و رسله و حججه صلوات الله عليهم وهم الّذين بهم يتوجّه إلى الله عزّ وجلّ و إلى دينه و معرفته و قال الله تعالى « كلٌّ من عليها فان و يبقى وجه ربّك » و قال عزّ وجلّ : « كلُّ شيء هالك إلاّ وجهه » و إطلاق الوجه على هذا المعنى شايع ، قال في المغرب: «فثمّ وجه الله» أي جهته الّتي أمر بها و رضيها. و ينبغي أن يعلم أنّ الحصر المستفاد من «إنّما» إنّما هو بالنظر إلى ما قالوه أو بالنظر إلى كون المراد بالوجه ما ذكره عليه السلام هو المقصود الأصلي من هذه الآية و تنزيلها فلا ينافيه أن يكون للوجه تأويل آخر و هو ذاته تعالى كما ذكره بعض المفسّرين و معناه أنّ كلّ شيء في مرتبة ذاته هالك إلاّ ذاته الحقّة بذاته و قد أوضحنا ذلك سابقاً .

((الاصل))

٢ـ « عدّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن أحمد بن محمّد بن أبي » « نصر ، عن صفوان الجمّال ، عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ : « كلّ » « شيء هالك إلاّ وجهه » قال :من أتى الله بما اُمر به من طاعة محمّد صلى الله عليه وآله فهو الوجه» « الّذي لا يهلك و كذلك قال : « ومن يطع الرّسول فقد أطاع الله ».

((الشرح))

(عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمّد بن خالد ، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر، عن صفوان الجمّال ، عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله تعالى « كلّ شيء هالك إلاّ وجهه » قال من أتى الله بما اُمر به من طاعة محمّد صلى الله عليه وآله فهو الوجه الّذي لا يهلك) هذا القول تفسير للوجه و ضمير هو يعود إلى الموصول والمعنى أنّ كلّ شيء هالك في الدّنيا والآخرة إلاّ من أطاع محمّداً صلى الله عليه وآله و لاريب في أنّ الأئمّة الطاهرين

أفضل و أشرف من أطاعه فهم المقصودون بهذا الوجه أوّلاً و بالذّات، ثمّ يندرج فيه كلّ من تبعهم إلى يوم القيمة الحمدلله ربّ العالمين (و كذلك قال :«ومن يطع الرّسول فقد أطاع الله) في بعض النسخ«ولذلك» باللاّم ويمكن أن يكون هذا الكلام إستدلالاً على المطلوب تقريره من أطاع الرّسول فقد أطاع الله و من أطاع الله فهو وجه الله الّذي يؤتى منه، ينتج من أطاع الرّسول فهو وجه الله.

((الاصل))

٣ـ « محمّد بن يحيى ، عن أحمد بن محمّد بن عيسى ، عن محمّد بن سنان ، عن أبي» « سلام النخّاس ، عن بعض أصحابنا ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : نحن المثاني » « الذي أعطاه الله نبيّنا محمّداً صلى الله عليه وآله و نحن وجه الله نتقلّب في الأرض بين أظهركم » « و نحن عين الله في خلقه و يده المبسوطة بالرحمة على عباده، عرفنا من عرفنا » « وجهلنا من جهلنا . وإمامة المتّقين».

((الشرح))

(محمّد بن يحيى ، عن أحمد بن محمّد بن عيسى ، عن محمّد بن سنان ، عن أبي سلام النخّاس ، عن بعض أصحابنا، عن أبي جعفر عليه السلام قال: نحن المثاني الّتي أعطاها الله نبيّنا محمّداً صلى الله عليه وآله) المثاني جمع مثنى أومثناة من التثنية بمعنى التكرار و إنّما سمّوا مثاني لاقترانهم بالقرآن و في كتاب التوحيد « معناه » نحن الّذين قرننا النبيّ صلى الله عليه وآله إلى القرآن و أوصى بالتمسّك بالقرآن وبنا و أخبر اُمّته بأنّهما لا يفترقان حتّى يردا عليه الحوض» انتهى، ويبعد أن يراد بالمثاني القرآن و يكون حملها على نحن باعتبار أنّهم عليهم السلام مظاهر القرآن والسنّة أوباعتبار أنّ القرآن صار مثاني باقترانه بهم لأنّ كلّ ذلك خلاف المتبادر من الحمل (و نحن وجه الله)إذ بهم يتوجّه الخلايق إلى المعارف الإلهيّة والملّة النبويّة . الكمالات النفسانيّة (نتقلّب في الأرض بين أظهركم) بفتح الهمزة وضمّ الهاء جمع الظهر أي نتقلّب

بينكم لشيوع استعمال هذا اللّفظ في هذا المعنى أعني الإقامة بين قوم مطلقاً أو تتقلّب بينكم في أيّام معدودة لما نقل عن بعض أهل اللّغة أنّ قولهم لقيتهم بين الظهرانين معناه في اليومين أو في الايّام أو نتقلّب بين ظهوركم و خلفكم لابين قدّامكم فيكون كناية عن إعراض الخلق عنهم و شكاية عن عدم التفاتهم إليهم و جعلهم وراء ظهورهم (و نحن عين الله في خلقه) فلان عين من عيون الله أي خاصّة من خواصّه ووليّ من أوليائه كما صرّح به في النهاية فالمعنى نحن خواصّه و أولياؤه و حفظة دينه فيمابين خلقه لئلاّ يكون لهم على الله حجّة (ويده) أي نعمته (المبسوطة بالرّحمة على عباده) في الدّنيا والآخرة فاليد مجاز عن النعمة من باب إطلاق اسم السبب على المسبّب لتقدّسه تعالى عن الجارحة و كون اليد مبدء للنعمة ظاهر. والبسط يعني النشر وإن كان حقيقة في الأجسام إلاّ أنّه من الاستعارات الشايعة الّتي قاربت الحقيقة (عرفنا من عرفنا و جهلنا من جهلنا) أي عرفنا في الدّنيا والآخرة من عرفنا و اعتقد بحقيّة ولايتنا و إمامتنا و أنكرنا من أنكرنا و لم يعتقد بها وإليه أشار أمير المؤمنين عليه السلام بقوله «الأئمة قوام الله على خلقه وعرفاؤه على عباده لايدخل الجنّة إلاّ من عرفهم و عرفوه ولايدخل النار إلاّ من أنكرهم و أنكروه» (وإمامة المتّقين) يحتمل رفع الإمامة و هو مصدر أممت القوم إمامة على الابتداء بحذف الخبر أي ولنا إمامة المتّقين و يحتمل نصبها للعطف على ضمير المتكلّم في جهلنا والإضافة بتقدير اللاّم أي جهلنا من جهل إمامة المتّقين الّتي جعلها الله تعالى حقّاً لهم. وفي كتاب التوحيد« فأمامهُ اليقين » الامام بالفتح نقيض الخلف والضمير عايد إلى من والفاء للتعقيب و في الإتيان بالفاء دون ثمّ إشعار بقرب ذلك والمراد باليقين إمّا الموت وإمّا العلم القطعي الّذي يحصل لهم في النشأة الآخرة و عند الموت بحقّيّة إمامة الأئمة عليهم السلام و فيه تهديد و وعيدلهم و إخبار بما يحصل لهم في ذلك الوقت من الحسرةوالندامة .

((الاصل))

٤– « الحسين بن محمّد الأشعري و محمّد بن يحيى جميعاً، عن أحمدبن إسحاق»
« عن سعدان بن مسلم ، عن معاوية بن عمّار ، عن أبيعبدالله عليه السلام في قول الله »
« عزّوجلّ: « ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها »قال : نحن والله الأسماءالحسنى»
« الّتي لايقبل الله من العباد عملاً إلاّ بمعرفته . »

((الشرح))

(الحسين بن محمّد الأشعري ، و محمّد بن يحيى جميعاً عن أحمدبن إسحاق عن سعدان بن مسلم عن معاوية بن عمّار عن أبيعبدالله عليه السلام في قول الله عزّوجلّ «ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها» قال: نحن والله الأسماء الحسنى الّتي لايقبل الله من العباد عملاً إلاّ بمعرفتنا) يحتمل أن يراد بالأسماء الحسنى أسماؤهم عليهم السلام وإنّما نسبها الله إليه لأنّه سمّاهم بها قبل خلقهم كما دلّ عليه بعض الرّوايات و يحتمل أن يراد بها ذواتهم لأنّ الاسم في اللّغة العلامة و ذواتهم القدسيّة علامات ظاهرة لوجود ذاته و صفاته، وصفاتهم النوريّة بيّنات واضحة لتمام أفعاله و كمالاته وإنّما وصفهم بالحسنى مع أنّ غيرهم من الموجودات أيضاً علامات و بيّنات لما وجد فيهم من الفضل والكمال و لمع منهم من الشرف والجلال مالايقدر على وصفه لسان العقول ولايبلغ إلى كنهه أنظار الفحول، فهم مظاهر الحقّ وأسماؤه الحسنى و آياته الكبرى فلذلك أمر سبحانه عباده أن يدعوه و يعبدوه بالتوسّل بهم والتمسّك بذيلهم ليخرجوا بإرشادهم عن تيه الضلالة والفساد و يسلكوا بهدايتهم سبيل الحقّ و الرّشاد .

((الاصل))

٥– « محمّد بن أبي عبدالله ، عن محمّد بن إسماعيل ، عن الحسين بن الحسن، عن »

« بكر بن صالح ، عن الحسن بن سعيد، عن الهيثم بن عبدالله، عن مروان بن صباح »
« قال قال أبوعبدالله عليه السلام : إنّ الله خلقنا فأحسن خلقنا و صوّرنا فأحسن صورنا »
« و جعلنا عينه في عباده . ولسانه الناطق في خلقه . و يده المبسوطة على »
« عباده بالرأفة والرحمة، ووجهه الذي يؤتى منه . و بابه الذي يدلّ عليه . »
« وخزّانه في سمائه وأرضه، بنا أثمرت الأشجار و أينعت الثمار و جرت الأنهار »
« و بنا ينزل غيث السماء و ينبت عُشبُ الأرض و بعبادتنا عُبدالله و لولا نحن »
« ماعُبدالله » .

((الشرح))

(محمّد بن أبي عبدالله ، عن محمّد بن إسماعيل ، عن الحسين بن الحسن ، عن بكر بن صالح ، عن الحسن بن سعيد ، عن الهيثم بن عبدالله ، عن مروان بن صباح قال : قال أبوعبدالله عليه السلام : إنّ الله خلقنا فأحسن خلقنا) بفتح الحاء أو ضمّها و الأوّل أنسب لفظاً والثاني أحسن معنى (و صوّرنا فأحسن صورنا) أي صورنا الظاهرة و الباطنة الّتي هي الإنسان في الحقيقة، والمراد بإحسانها خلقها وتصويرها على وجه الكمال من الإحكام والإتقان والتزيين بالكمالات الصوريّة و المعنويّة والتحلية بالأخلاق النفسانيّة (و جعلنا عينه في عباده) أي «ديدبانه» فيما بين عباده فنراهم في حركاتهم و سكناتهم و أعمالهم ثمّ نشهد لهم و عليهم يوم القيمة (و لسانه الناطق في خلقه) لأنّهم ينطقون بمراد الله تعالى من أسراره و أحكامه وشرايعه و محكمه و متشابهه و مجمله و مأوّلة و غير ذلك ممّا له مدخل في نظام الخلق و كمالهم في الدارين و لفظ اللّسان استعارة (و يده المبسوطة على عباده بالرأفة و الرّحمة) قد مرّ تفسيره و سنح لي الآن وجه آخر و هو أنّ هذا الكلام على سبيل الاستعارة التمثيليّة بتشبيه رأفتهم و رحمتهم بعباد الله برحمة الرّحماء بالأيتام و إمرار أيديهم على رؤوسهم فانّ عباد الله في هذه الدّار بمنزلة الأيتام كما دلّ عليه بعض الرّوايات ، وهم عليهم السلام أرحم بهم من الاب الرّحيم (ووجهه الّذي يؤتى منه)

لأنّهم واقفون على سواء سبيل الحقّ و مزالّ الأقدام فوجب على السالك اقتفاء آثارهم والرّجوع إلى أشعّة أنوارهم لينتهي سيره إلى الله (و بابه الّذي يدلّ عليه) المراد بالباب باب علمه الّذي يدلّ سبحانه على ذلك الباب بقوله « و أتوا البيوت من أبوابها » أو يدلّ بذلك الباب عليه سبحانه فإنّ العلم هو الدّليل على الله و على الخشية منه والانقياد له كما قال سبحانه « إنّما يخشى الله من عباده العلمآء » وفيه إشارة إلى قوله ﷺ « أنا مدينة العلم و عليّ بابها » أو المراد به باب جنّته و لفظ الباب على التقديرين مستعار و وجه المشابهة أنّ من أراد أن يكتسب علماً و يدخل الجنّة وجب أن يأتيهم أوّلاً كما أنّ من أراد أن يدخل بيتاً وجب أن يأتي بابها أوّلاً (وخزّانه في سمائه و أرضه) أي جعلنا فيما بين أهل سمائه و أهل أرضه خزّان علمه وأسرار غيبه المشار إليها بقوله « عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلاّ من ارتضى من رسول » أو خزّان جنّته على معنى أن من جاء يوم القيمة بولايتنا دخل الجنّة وإلاّ فلا، أو خزّان أمره على الإطلاق و لفظ الخزّان على التقادير استعارة و وجه المشابهة تصرّفهم بمنع العلم و إعطائه أو بمنع الجنّة و إعطائها أو بمنع نزول المنافع من السماء و خروج الكامنات من الأرض والاذن بهما مثلاً كما أنّ شأن الخازن للشيء كذلك (بنا أثمرت الأشجار) أي بوجودنا و بركتنا أو بأمرنا صارت الأشجار مثمرة أمّا الأوّل فلأنّ وجودهم سبب لبقاء نظام العالم فلو لم يكن وجودهم لم يكن عالم ولا نظام ولا أشجار ولا أثمار ، و أمّا الثاني فلأنّهم المدبّرون في هذا العالم بإذن ربّهم (و أينعت الثمار و جرت الأنهار) ينع الثمر بتقديم الياء على النون و أينع إذا أدرك و نضج، والينيع واليانع مثل النضيج والناضج لفظاً

---

(١) قوله « فلانهم المدبرون فى هذا العالم باذن ربهم » يعنى لاعلى جهة التفويض اذ لامؤثر فى الوجود الاالله تعالى وكلما يرى من تأثير غيره سواء كان روحانياً أوجسمانياً فانما هو باذن الرب تعالى لان وجود كل موجود معلق بالواجب تعالى فكيف بفعله ومثاله المرآة ينعكس منها نورالشمس على الجدران لاينسب الانارة الى المرآة وانماهى للشمس و المرآة واسطة و نسبة انماء الاشجار و ايناع الثمار و اجراء الانهار الى وجود الائمة *

. . . .

* عليهم السلام فى هذاالحديث و غيره ليس غلواً و تفويضاً بل يتبرء الشيعة من الغلو و التفويض كما يتبرء من النصب . وقد اخترع جهلة أهل الحديث من متأخرى العامة مذهبا فى التوحيد مبنيا على نفى تأثير شيء فى شيء لاباذن‌الله ولابغير اذن الله و هومذهب مادى محض ودهرى صرف وقال مؤسس طريقتهم من الشرك لبس الحلقة والخيطونحوهما لدفع البلاء و قال من علق تميمة فقد اشرك و قال من‌الشرك النذر لغيرالله والاستعاذة بغير الله، و قال فى رسول‌الله نزل«وليس لك من‌الامر شيء» و انه لايغنى‌شيئاً عن‌أقاربه . وقال الغلو فى الصالحين سبب الكفر، و عدوا من‌الغلو اكرام قبورهم و عبادةالله تعالى عندها. و قال من الشرك الطيرة والفال والعدوى‌والتنجيم و حب غيرالله، و من الشرك ارادةالانسان بعمله الدنيا و جحدالاسماء والصفات و اسناد النعم و أسبابها الى غيرالله تعالى- الى غير ذلك ممايدل‌على‌سخافةعقل‌قائله و عدم تدبره اذلاينكر هوتأثيرالنار فى‌الحرارة والسراج‌فى الانارة والعدوى فى كثير من الامراض والبرد فى هلاك النبات والحيوان و الدواء فى علاج المرضى فان كان نسبة التأثير بالتسبيب والاعداد الى جميع ذلك كفراً و شركاً لم يبق على التوحيد دليل ولا للموحدين‌حجة بل ثبت قول الكفار ولم يكن للمؤمنين سبيل الى ردهم والاحتجاج عليهم، وان‌كان هذه الاسباب مؤثرة باذن الله و أمره كمامثلنا من مثال المرآة و نورالشمس ولم يكن ذلك شركاً لم يجز الفرق بين تأثير الشمس فى انماء الاشجار و ايناع الثمار بارادةالله وبين تأثير أرواح الائمة عليهم‌السلام باذن ربهم الا أن يكون رجل مادياً دهرياً يتعقل تأثير القوى الجسمانية كالنور والحرارة والدواء ولايتعقل تأثير القوى الروحانية كهمة الاولياء و تأثير الادعية والتمائم‌فيستبشع الثانى و ينسبه الى الشرك ولايستبشع‌الاول ولايشعر بأنه فى الباطن مادى و هذاالتوحيد المخترع متولد من المادية والا فأى فرق بين نسبة علاج المرضى الى الدواء أو الى التمائم و كلاهما باذن الله لامحالة لكن الانسان قد يندفع الى اتخاذ رأى أوالعمل بشيء من غير أن يعلم داعيه النفسانى من شهوة اوحب أو بغض اوغير ذلك. و ان قيل لعل التمسك ببعض التمائم‌والفال والتطير من الخرافات التى لم‌تقم عليها دليل و لذلك‌أنكرها قلنا التمسك بالخرافة شيء والشرك شيء آخر و بينهما بون بعيد. و ان قيل‌لعل‌التوسل بمثل الدواء والغذاءوالوسائل

و معنى (و بنا ينزّل غيث السماء و نبت عشب الأرض)(١) في بعض النسخ « ينبت » على صيغة المضارع: والعشب بضمّ العين و سكون الشين المعجمة الكلاء الرّطب ولا يقال له حشيش حتّى يهيج (و بعبادتنا عُبدالله) أصل العبادة الخضوع والذّل و الطاعة والانقياد ولاريب في أنّ العبادة لهم هي العبادة لله تعالى، و لذلك قال الله تعالى «يا أيّها الّذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرّسول و اُولي الأمر منكم» و قال « من يطع الرّسول فقد أطاع الله » فطاعتهم طاعة الله تعالي و طاعته طاعتهم، فمن لم يطعهم و ظنّ أنّه أطاع الله فهو من الأخسرين أعمالاً الّذين ضلّ سيعهم في الحيوة الدّنيا وهم يحسبون أنّهم يحسنون صنعاً» (ولولا نحن ما عبدالله) أصلاً لأنّ وجودهم سبب لوجود عالم الأمر و عالم الخلق أعني عالم الرّوحانيّات و عالم الجسمانيّات فلولم يكن وجودهم لم يكن وجود في عالم الإمكان فلم يكن عابدلله أصلاً ، أو المراد ما عبدالله في هذه الأمّة لأنّ العبادة لايمكن إلاّ باتّباع الشريعة والالتزام لأحكامها ولايمكن ذلك إلاّ بمعرفتها ومعرفة كيفيّة العمل بها ولايمكن ذلك إلاّ ببيان صاحب الشريعة والقائم بها و إرشاده وتعليمه، ولايمكن ذلك إلاّ بمعرفة

---

* المادية لايوجب الشرك دون التوسل بالاسباب الروحانية، قلنا: نطلب بيان الفرق لان الشرك لايفرق فيه بين أن يجعل جسم شريكاً لله تعالى أو موجوداً روحانياً بل الاول أفحش فان كان التوسل شركاً كان شراء الخبز واللحم واللباس أيضاً شركاً لانه توسل بسبب لغرض حصول الشبع و بقاء السلامة ولايجوز أن يطلب السلامة الا من الله تعالى. وقد روى أن مروان بن الحكم طريد رسول الله (ص) رأى أبا أيوب الانصارى مكباً على القبر الشريف يتبرك بترا به و يقبله فهاج حقده القديم على الرسول و على الانصار ولم يستطع أن يرى تعظيم الرسول(ص) بعد موته وأخذ بقفا أبي أيوب ورفعه وقال هل تعرف ما تفعل انما هذا شرك و عبادة لغيرالله تعالى فنظر اليه أبو أيوب و قال مالك و الدخول فى هذه الامور التى نحن أعلم بها منك فبسيوفنا أسلم قومك و كانوا مشركين و نحن علمناكم الحق و عبادة الله تعالى. (ش)

(١) قوله « و ينبت عشب الارض » قال صدر المتألهين (قده) جميع ما ذكره (ع)

الإمام وحقيّة إمامته والتصديق بولايته ليقتدى به لأنّ علمهم بالشرايع على أفضل المراتب و أكملها .

((الاصل))

٦- « محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع، عن » « عمّه حمزة بن بزيع (١) عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: « فلمّا آسفونا» « انتقمنا منهم » فقال: إنّ الله عزّ وجلّ لايأسف كأسفنا و لكنّه خلق أولياء »

* في هذا الحديث و غيره حق و صدق في شأنهم من غير اطراء أو مبالغة و هو جد كله في حقهم من غير مداهنة و تجوز حاشاهم عن التكلم بكلام شعرى أو خطابى مجرد عن اليقين ، و نحن بحمدالله و هدايته عرفناهم كذلك لا بمجرد التقليد والسماع والنقل والاجماع أو تعصبا لمذهب دون مذهب أو الفا بطائفة دون اخرى بل بنور البصيرة والبرهان والكشف والعيان و اعلم أن ثبوت هذه الدرجة للانسان من كون روحه فى اعلا عليين لا ينافى كونه بعد فى هذا العالم الاسفل لما سبقت الاشارة الى أن أولياء الله قد تحولت بواطنهم و حشروا الى الله فى دنياهم فصارت أرواحهم فى المحل الاعلى و أجسادهم فى المنزل الادنى ، ثم شبهه بروح المؤمن عند نومه يرتقى الى عالم الملكوت حيث يرى و يشاهد رؤيا صادقة واموراً غائبة عن هذا العالم وليست بأضغاث أحلام فدل على ان الروح انقطعت علاقته بهذا البدن لكن لا بالكلية والا لفسد المزاج و انخلعت صورته.

و قال أيضاً فى شرح الحديث الثالث : هذا الحديث صريح فى أن لا واسطة بينه تعالى و بين ارواحهم و هذا يوجب كون ذواتهم فى مقام القرب معدة مع العقل الاول و الملك الاقرب والقلم الاعلى ، ثم ذكر شواهد على ذلك من الاحاديث، ثم قال و جميع ذلك دال على ان للانسان الكامل مرتبة فى البداية تلو مرتبة الحق الاول و هى مرتبة العقول المفارقة والجواهر القدسية ينزل منها عند النزول من الحق الى الخلق وهى بعينها مرتبته التى يرجع اليها عند الصعود من الخلق الى الحق. انتهى واقتص أثره العلامة المجلسى (ره) فى تطبيق ما ذكره الحكماء فى العقول على أرواح الائمة عليهم السلام. (ش)

(١) حمزة بن بزيع من أصحاب أبى الحسن موسى وابنه الرضا عليهما السلام على ما صرح به الشيخ فى رجاله، وقيل واقفى ولم يدرك الصادق عليه السلام فلا بد فيه من ارسال.

« لنفسه يأسفون و يرضون وهم مخلوقون مربوبون فجعل رضاهم رضا نفسه و سخطهم »
« سخط نفسه، لأنّه جعلهم الدّعاة إليه والأدلّاء عليه . فلذلك صاروا كذلك و »
« ليس أنّ ذلك يصل إلى الله كما يصل إلى خلقه ، لكن هذا معنى ما قال من ذلك»
« وقد قال: « من أهان لي وليّاً فقد بارزني بالمحاربة و دعاني إليها» وقال: «ومن»
« يطع الرّسول فقد أطاع الله» و قال: « إنّ الذين يبايعونك إنّما يبايعون الله »
« يدالله فوق أيديهم » فكلّ هذا و شبهه على ما ذكرت لك ، و هكذا »
« الرّضا والغضب وغيرهما من الأشياء ممّا يشاكل ذلك ، ولو كان يصل إلى الله »
« الأسف والضجر وهو الّذي خلقهما و أنشأهما(١) لجاز لقائل هذا أن يقول: إنّ »
« الخالق يبيد يوما ما، لأنّه إذا دخله الغضب والضجر دخله التغيّر ،و إذا دخله»
«التغيّر لم يؤمن عليه الإبادة ، ثمّ لم يعرف المكوّن من المكوّن ، ولا القادر»
« من المقدور عليه ، ولا الخالق من المخلوق ، تعالى الله عن هذا القول علوّاً »
« كبيراً ، بل هو الخالق للأشياء لا لحاجة ، فإذا كان لا لحاجة استحال الحدّ و »
« الكيف فيه ، فافهم إن شاء الله تعالى».

((الشرح))

(محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين ، عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع، عن عمّه حمزة بن بزيع عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله تعالى: فلمّا آسفونا) أي أغضبونا و أحزنونا حزناً شديداً يقال: أسف عليه أسفاً أي غضب وأسفه أي أغضبه والأسف أشدّ الحزن (انتقمنا منهم) باهلاكهم واستيصالهم (فقال : إنّ الله تعالى لا يأسف كأسفنا) لأنّ الاسف من تغيّر المزاج و ثوران القوّة الغضبيّة وانفعال النفس عن المكاره الواردة عليها و كلّ ذلك على الله محال (و لكنّه خلق أولياء لنفسه) يحبّهم و يحبّونه و يذكرونه في جميع الحالات ولا يغفلون عنه في وقت من الأوقات (يأسفون و يرضون) أي يغضبون على من خالف حبيبهم و يحزنون به أشدّ الحزن و يرضون عمّن أطاعه ويتّبع مرضاته (وهم مخلوقون مربوبون) خلقهم الله على أحسن الصور

(١) في بعض النسخ [بأشباههما]

والهيآت و ربّاهم إلى ما قدّر لهم من الحالات والكمالات (فجعل رضاهم رضا نفسه و سخطهم سخط نفسه) لكمال القرب والاتّصال بينه و بينهم حتّى يظنّ الجهلة والغلاة أنّهم هو ، و ليس كذلك لوجوب المغايرة بين الخالق والمخلوق و الرّبّ و المربوب (لأنّه جعلهم الدّعاة إليه والأدلاّء عليه) يدعون عباد الله بعد خوضهم في بحار الفتن والآفات و توغّلهم فيما اكتسبوه من الآثام والسيئات إلى الإقرار بوجوده و وحدانيّته في الإلهيّة وتفرّده في الرّبوبيّة وتوحّده باستحقاق الطاعة والعبادة ، و يدلّونهم على ذلك بالحجج البالغة والدّلائل القاطعة والبراهين الواضحة (فلذلك صاروا كذلك) أي فلذلك المذكور من كونهم أولياء الله والدّعاة إليه والأدلاّء عليه صاروا بحيث يكون رضاهم رضاه وسخطهم سخطه حتّى نسب سبحانه أسفهم بقوله « فلمّا آسفونا » إلى ذاته المقدّسة عن الاتّصاف به (و ليس أنّ ذلك) أي ليس المقصود أنّ الأسف (يصل إلى الله تعالى كما يصل إلى خلقه) لأنّ ذلك محال كما ستعرفه (لكن هذا) أي نسبة أسف الأولياء إلى نفسه في هذه الآية (معنى ما قال من ذلك) القبيل (وقد قال : من أهان لي وليّاً) أي من استحقر وليّاً لي و استخفّ به و أذلّه (فقد بارزني بالمحاربة و دعاني إليها) مبارزة الرّجل ظهوره من الصف طلباً للمقاتل فقد نسب سبحانه المحاربة الّتي من شأنها أن تكون وصفاً للولي لتعلّق الاهانة به إلى نفسه المقدّسة تعظيماً لوليّه و توقيراً له حتّى كان محاربته محاربة ذاته المقدّسة (وقال و من يطع الرّسول فقط أطاع الله» و قال :«إنّ الّذين يبايعونك إنّما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم») جعل الله سبحانه إطاعة الرّسول و بيعته و يده إطاعة الله و بيعته و يده (فكلّ هذا و شبهه على ما ذكرت لك) من أنّه تعالى جعل ما للأولياء و عليهم لذاته المقدّسة و عليها. و هذا شايع بين المحبّ والمحبوب إذا كانت المحبّة في غاية الكمال (و هكذا الرّضا والغضب و غيرهما من الأشياء ممّا يشا كل ذلك) في كونه وصفاً له تعالى مجازاً باعتبار أنّه وصف لوليّه حقيقة ولمّا أشار إلى أنّ نسبة الأسف إليه تعالى مثل نسبة الطاعة و نظايرها في الآيات المذكورة إليه و بذلك لا يثبت امتناع اتّصافه بالأسف أشار إلى البرهان

عليه تحقيقاً لقوله و ليس أنّ ذلك يصل إلى الله تعالى كما يصل إلى خلقه بقوله (ولو كان يصل إلى الله الأسف والضجر) الضجر محركة الغلق من الغمّ (و هو الّذي خلقهما و أشباههما) الواو الأولى للحال و الثانية للعطف على الأسف أو على مفعول خلقهما، والمراد بأشباههما نظايرهما الّتي نسبت إليه سبحانه (لجاز لقائل هذا) أي هذا القول وهو أنّ الأسف والضجر يصل إلى الله (أن يقول أنّ الخالق) للأشياء الواجب لذاته (يبيد) أي يهلك وينقطع وجوده (يوماً ما) و في وقت من الأوقات (لأنّه إذا دخله الغضب والضجر دخله التغيّر) لأنّ الغضب هو ثوران القوّة والتغيّر على الغير لقصد الانتقام والتشفّي. والضجر اضطراب النفس وتغيّرها خوفاً من فوات المقصود أو لحوق الضرر (و إذا دخله التغيّر لم يؤمن عليه الإبادة) أي إهلاك التغيّر إيّاه لأنّ التغيّر المفرط كثيراً ما يهلك صاحبه دفعة وقد يورث أمراضاً اُخر مهلكة ولو بعد حين و فناء الواجب بالذّات و إبادته ممتنع (ثمّ لم يعرف المكوّن من المكوَّن ولا القادر من المقدور عليه ولا الخالق من المخلوق) لوقوع التشابه بينهما باعتبار اتّصاف كلّ منهما بصفات الآخر ولاشتراكهما في معنى الإمكان والحدوث لأنّ كلّ متغيّر ممكن حادث والظاهر أنّ هذا دليل آخر على المطلوب (تعالى الله عن هذا القول) المستلزم لتجويز الفناء على الخالق و عدم الفرق بينه و بين المخلوق (علوّاً كبيراً) في وصف العلوّ بالكبير إشعار بأنّه لا يبلغ أحد إلى كنه علوّه تعالى (بل هو الخالق للأشياء) كلّها في سلسلة نظام الوجود(١) (لالحاجة) إلى شيء منها لأنّه الغني المطلق و لأنّ الاحتياج نقص

(١) قوله (فى سلسلة نظام الوجود) السلسلة والنظام يدلان على الترتب و التقدم والتأخر مثلا اذا ترتب علل و معلولات متعددة كحركة جسم تكون علة لحركة جسم اخر و هى لاخر و هكذا كحلق السلسلة اذا مددت احديها اتبع الاولى الثانية والثانية الثالثة فينتظم فى ذهن الانسان من تصور الترتيب سلسلة على ما ذكر وان لم تكن العلل و المعلولات محسوسة كتصور معنى أوجب تصور معنى آخر و هو أوجب تصور معنى ثالث أو الحسد فى النفس أوجب الحقدوالحقد أوجب الغضب والغضب أوجب ارادة الانتقام .فان هذه الامور*

والنقص من لواحق الإمكان (فإذا كان لالحاجة استحال الحدّ والكيف فيه) يعني استحال تحديده و تعيينه بأنّه شيء فيه صفات معلومة و كيفيّات مخلوقة مثل الغضب والضجر و أمثال ذلك و إلاّ لزم احتياجه في تمام كماله إلى تلك الصفات و الكيفيّات هذا خلف (فافهم إن شاء الله تعالى)(١) ما أشرنا إليه وأوضحناك و الله وليّ التوفيق .

---

*الغير الجسمانية أيضاً توجب تصور سلسلة منتظمة وقد يكون جميعها فى زمان واحد لكن يتصور فيه تقدم و تأخر و يتعقل شيء كالزمان مسمى عند السيد الداماد (قدس سره) بالدهر و هو غير الزمان و يستلزم تصور معنى حدوث سماه بالحدوث الدهرى و هو أشبه بالزمانى فان الزمان أيضاً يتمثل من ترتب امور متقدمة و متأخرة كالدهر و قالوا الدهر وعاء الثابتات و هو ملاك التقدم والتأخر فيها كما أن الزمان وعاء المتغيرات وهذا الوعاء أمر ذهنى لاخارجي سواء كان زماناً أو دهراً و منشأ انتزاعه الموجودات المترتبة المتسلسلة و يلحق بهذين الوعاءين معنى آخر تصورى يضاف الى ذات الله و أسمائه و صفاته حيث لا تأخر ولاتقدم فيها و مرجعه الى نفى الدهر والزمان أى نفس التقدم التأخر و الترتب و العلية والمعلولية و ربما يقال الزمان للمتغيرات و الدهر للثابتات ان اعتبرت مقيسة الى المتغيرات و السرمد للثابتات مقيسة بعضها الى بعض و هى اصطلاحات للتفهيم و التفريق. (ش)

(١) قوله « فافهم انشاء الله » هذا الحديث الشريف يشتمل على دقائق و أسرار لا يهتدى اليها الا من أيده الله بروح منه من الراسخين فى العلم أشار الى بعضها الشارح فى تضاعيف كلامه ثم انه لاينبغى أن يتوهم من اولى فقرات الحديث الحلول الذى يقول به عوام الصوفية لان مثل قوله تعالى « ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله » و « يد الله فوق أيديهم » يدل على تخصيص ذلك بالنبى « و من أهان لى ولياً فقد بارزنى بالمحاربة » يدل على تخصيصه بالاولياء و مبنى الحلول الذى يقولون به التعميم فى كل شيء نعم ينطبق الحديث على الفناء الحكمى فى الاولياء وانهماك ارادتهم فى ارادة الله و استهلاك ذاتهم فى ذات الله فى السلوك اليه وقطع نظرهم عما سواه و بينه بين الحلول المتبادر من قولهم فرق عظيم على أن الحلول يدل على ثبوت الممكن بنفسه و استقلاله فى الوجود حتى يحل فيه شيء و هو بمعزل عن التوحيد وقوله « هو الذى خلقهما و اشباههما » يدل على انه تعالى لايجوز أن يتأثر عن مخلوقه *

((الاصل))

٧ـ عدّةٌ من أصحابنا ، عن أحمدبن مُحمّد ، عن ابن‌أبي نصر ، عن محمّدبن
حمران ، عن أسودبن سعيد قال : كنت عند أبي جعفر عليه السلام فأنشأ يقول ابتداء
منه من غير أن أسأله : نحن حجّة الله ، و نحن باب الله ، و نحن لسان‌الله ، و
نحن وجه الله . و نحن عين الله في خلقه ، و نحن ولاة أمرالله في عباده.

((الشرح))

(عدّة من أصحابنـا ، عن أحمد بن مُحمّد ، عن ابن أبي نصر ، عن محمّد بن حمران ، عن أسود بن سعيد قال : كنت عند أبي جعفر عليه السلام فأنشأ يقول ــ ابتداءً منه من غير أن أسأله ــ : نحن حجّة الله) على عباده ، أي أدلّته و علامته الّتي بها يهتدون إليه سبحانه ، إذ بنا يعرفـون وعده ووعيده و صراطه وغايةوجودهم . وبنايحتجّ الله تعالى عليهم يوم القيمة لئلاّ يقولوا «إنّا كنّا عن هذا غافلين» (و نحن باب‌الله) أي باب علمه و توحيده‌وأحكامه و أسراره و جميع ما جاء به الرّسول صلى الله عليه وآله و ذلك ظاهر إذ كلُّ أحد لم يسمع

---

* وهوواضح‌لان وجود المعلول متعلق بالعلة ولايصدر عن‌المعلول فعل الا بتأثير العلةفيلزم أن يتأثر الواجب عن نفسه و هو باطل وكيف يؤثر فيه ما هو ابداه و خلقه. و قوله (ع) دخله التغير يدل على أن التغير ينافي الوجوب لانه لايتحقق التغير الا بسلب صفة و اثبات اخرى وهو لايمكن الا بأن يتأثر ذاته عن شيء خارج عن ذاته و هو باطل أو يكون ذاته بذاته في معرض الزيادة والنقصان و هذا امارة الامكان لان ماينقص منه‌شيء بذاته في معرض أن ينقص منه شيء‌ثم شيء حتى لايبقى منه‌شيء لان ذاته واحد متشابه، فان قيل فليس كل‌جائزواقعاً ،قلنا: نفس جوازالنقصان، و هوفي معنى‌جوازالعدم‌ينافي وجوب‌الوجود كما ذكرنا في معنى‌الحدوث الذاتي ولوكان واجب الوجود دائماً ولكن أمكن له الزوال لم‌يكن واجبالان امكان‌تطرق‌العدم اليه مع كونه دائمـاً يوجب امكانه و احتياجه في‌الوجود الى العلة وقد ذكرنا أن صفة الامكان لاتنافي الدوام‌في نظر العقل و ان لم‌يكن واقعاً عند اهل‌الكلام. (ش)

ذلك منه صلى الله عليه و آله ولا يجوز له التكلّم فيه برأيه على قدر عقله فوجب أن يعلمه ممّن يقوم مقامه بأمره و أمر ربّه وهم الأئمة عليهم السلام فهم أيضاً باب هذه المعارف ولايدخل أحدٌ بيت المعرفة إلاّ بهذا الباب (و نحن لسان الله) هذا واضح لأنّهم يفصحون أو امره و نواهيه و يظهرون مراده منهما و ينطقون بالمصالح العالية والحكم البالغة (و نحن وجه الله) إذ بهم يتوجّه الخلائق إلى مقاصدهم ومراشدهم الّتي تنجيهم من الظلمات البشريّة، و توصلهم إلى مقام القرب منه تعالى (و نحن عين الله في خلقه) لأنّهم الناظرون إلى المصالح الكلّيّة والجزئيّة والمعاهدون لأذهان الخلق فيمايصلح لها من العقايد الدّينيّة والمرشدون لنفوسهم إلى الأخلاق والقوانين الشرعيّة (و نحن ولاة أمر الله في عباده) لأنّ ولاية اُمور المسلمين و إمارة المؤمنين و خلافة الرّسول الأمين ثابتة لهم لخصائص موجودة فيهم وهي الحكمة والعفّة والشجاعة والعدالة فهم الناصرون لله والقائمون بأوامره والذّابّون عن دينه.

((الاصل))

٨- « محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر ، عن» «حسّان الجمّال قال : حدّثني هاشم بن أبي عمّار الجنبيّ قال : سمعت أمير - » « المؤمنين عليه السلام يقول : أنا عين الله ، و أنا يد الله ، و أنا جنب الله و أنا باب الله».

((الشرح))

(محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين ، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر ، عن حسّان الجمّال، قال: حدّثني هاشم بن أبي عمّار الجنبي) ضبطه بعض الأصحاب بفتح الجيم و سكون النون قبل الباء الموحّدة والجنب حيٌّ من اليمن ينسب إليه حصين ابن جندب الجنبي وأبو عمّار الجنبي، و هاشم بن أبي عمّار هذا من أصحاب أمير- المؤمنين عليه السلام (١) و هو غير هاشم بن عتبة بن أبي وقاص المرقال، وضبطه بعضهم

(١) قوله « من أصحاب أمير المؤمنين (ع) قال صدر المتألهين مجهول الاسم والصفة قوله «عين الله وباب الله ويدالله » و أمثال ذلك ليس المراد منها الجسمية والحلول ولا *

بكسر الجيم و سكون الياء المثنّاة من تحت قبل الباء الموحّدة منسوب إلى جيب وهو حصن قريب* من القدس (قال: سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول : أنا عين الله و أنا يدالله) أي قدرته أو نعمته (وأنا جنب الله) الجنب في اللّغة الأمير و هو عليه السلام أمير من عندالله تعالى على خلقه والخلق مأمورون باتّباعه في جميع الأُمور لأنّه سبب لمن اهتدى به في الوصول إليه سبحانه و يحتمل أن يكون المراد أنّه عليه السلام جنب رحمة الله والرّجاء به فمن رجا بالله و أراد رحمته و تولّى به عليه السلام قضى رجاءه و أوصله إلى رحمة الله ومن تبرّأ عنه أبعده عن رحمته (و أنا باب الله) أي باب حكمته الّتي يبتني عليها العقايد و الأعمال و الأخلاق والسياسات و نظام الدّين و الدّنيا .

((الاصل))

٩ـ « محمّد بن يحيى ، عن محمّد بن الحسين، عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع ،عن» « عمّه حمزة بن بزيع، عن عليّ بن سويد، عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام» « في قول الله عزّ وجلّ : «يا حسرتى على ما فرّطت في جنب الله قال : جنب الله » « أمير المؤمنين عليه السلام و كذلك ما كان بعده من الأوصياء بالمكان الرفيع إلى » «أن ينتهي الأمر إلى آخرهم».

((الشرح))

(محمّد بن يحيى ، عن محمّد بن الحسين ، عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع ، عن عمّه حمزة بن بزيع ، عن عليّ بن سويد ، عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام في قول اللّه تعالى : يا حسرتى) أقبلي فهذا أوان إقبالك و نزولك (على ما فرّطت) أي قصّرت (في جنب اللّه قال : جنب اللّه أمير المؤمنين عليه السلام و كذلك ما كان بعده

---

* يلزم منه الغلو اذ لكل ممكن حظ من فيض الواجب تعالى «و هو معكم اينما كنتم و نحن أقرب اليه من حبل الوريد» و للاولياء الحظ الاوفر. (ش)

من الأوصياء بالمكان الرّفيع إلى أن ينتهي الأمر إلى آخرهم) و هو المهدي المنتظر صلوات الله و سلامه عليه و على آبائه الطاهرين، والمراد بالمكان الرّفيع كونهم جنب الله و أميره بالاستحقاق و علوّ شرفهم و سموّ نسبهم و ضياء عقولهم بأنوار الأسرار الإلهيّة حتّى أنّهم يرون بابصار بصايرهم مالا يراه النّاس و يسمعون بأذان ضمائرهم مالايسمعه النّاس إذهم يمرّون على لطائف غيبيّة وشواهد عينيّة وفرائدذهنيّة لايمرّ عليها غيرهم لتعلّق نفوسهم بالهيئات البدنيّة و انغماسها في العلايق الدّنيويّة فصارا ُولاء القاصرون مأمورين باتّباع هؤلاء الكاملين الّذين طهّرهم اللّه عن درن تلك الهيئات و خبث تلك التعلّقات حتّى صارت نفوسهم كمرآة مجلوّة حوذى بها شطر الحقايق الإلهيّة فجلت و انتقشت فيها ، فشاهدوا بعين اليقين سبيل النجاة والعرفان و سبيل الهلاك والخسران و ما بينهما فسلكوا على بصيرة و هدوا الناس على يقين فمن تبعهم فله الشرف و الكرامة و من تخلّف عنهم فله الحسرة والندامة .

((الاصل))

١٠- « الحسين بن محمّد ، عن معلّى بن محمّد، عن محمّدبن جمهور ، »
« عن عليّ بن الصلت ، عن الحكم و إسماعيل ابني حبيب ، عن بُريد العجلي »
« قال : سمعت أباجعفر عليه السلام يقول: بنا عُبدالله و بناعُرف الله و بنا وحّد الله »
« تبارك و تعالى و محمّدحجاب الله تبارك و تعالى ».

((الشرح))

(الحسين بن محمّد، عن معلّى بن محمّد ، عن محمّدبن جمهور ، عن عليّ ابن الصلت، عن الحكم و إسماعيل(١) ابني حبيب ، عن بريد العجلي قال : سمعت

---

(١) قوله « الحكم و اسماعيل ابني حبيب » قال صدر المتألهين هما مجهولان *

أبا جعفر عليه السلام يقول : بنا عُبد الله و بنا عرف الله و بنا وحّد الله تبارك و تعالى) توضيح ذلك أنّ الله تعالى كان و لم يكن معه شيء ، ثمّ خلق محمّداً وأوصياءه الطاهرين (١) صلوات الله عليهم أجمعين وهم كانوا أرواحاً نورانيّين في ظلّة خضراء يسبّحونه ويقدّسونه

---

*غير مذكورين في كتب الرجال التي رأينا انتهى. و ظاهر أنهما لم يكن لهما كتاب معروف والا لذكرهما الشيخ والنجاشي و انما أخذ الكليني هذا الحديث من كتاب بعض المقدمين عليهما في الاسناد مثل علي بن الصلت أو غيره . (ش)

(١) قوله « كان و لم يكن معه شيء ثم خلق محمداً اه » قال الحكماء اول ما صدر عن الواجب تعالى جوهر مجرد اى غير جسماني ولا متعلق بجسم و هو مدرك عاقل و سموه العقل الاول. أما عقلا فلكونه مدركاً أما كونه اولا فلانه أول موجود صدر عن الواجب وقد روى في أول الكتاب حديث فيه أيضاً ثم ان بعض العلماء كصدر المتألهين و العلامة المجلسي (رحمهما الله) حملوا العقل الاول على نور خاتم الانبياء (ع) بل العقول مطلقا على ارواح الائمة عليهم السلام كما مر لان أرواحهم كانوا مدركين للكليات و هم أول ما صدر قبل الاجسام فصح بحسب اللغة والاصطلاح اطلاق العقل على ارواحهم، وأما تقديم الروحانيات على الجسمانيات في الخلق فيجب أن يعد من الفطريات كالاربعة زوج و لعله متفق عليه بين من يعترف بموجود مجرد روحاني والقائل بتقدم الجسم على الروح والعقل كانه من الماديين الملاحدة الذين يجعلون العقل والفكر من أحوال المزاجات. و روى صدر المتألهين في معنى كلام الشارح حديثاً عن الشيخ المفيد عن النبي (ص) لما أسرى به الى السماء السابعة ثم أهبط الى الارض يقول لعلي بن أبي طالب : يا علي ان الله تبارك و تعالى كان ولاشيء معه فخلقني وخلقك روحين من نور جلاله فكنا أمام عرش رب العالمين نسبح الله ونحمده و نهلله و ذلك قبل أن يخلق السموات والارضين فلما أراد الله ان يخلق آدم خلقني و اياك من طينة عليين. ثم قال بعد نقل روايات في هذا المعنى: و جميع ذلك دال على أن للانسان الكامل مرتبة في البداية تلو مرتبة الحق الاول وهي مرتبة العقول المفارقة والجواهر القدسية ينزل منها عند النزول من الحق الى الخلق وهي بعينها مرتبته التي يرجع اليها عند الصعود من الخلق الى الحق ، و قال قبل ذلك : هذا يوجب كون *

و يهلّلونه و يمجّدونه ، ثمّ خلق ماشاء كيف شاء من الملائكة وغيرهم ، وفوّض تعليمهم للمعرفة و التـوحيد و العبـادة إلى محمّـد و آله الطاهرين ، فهم معلّمـوا الملائكة (١) و من دونهم في ذلك الوقت وهم أيضاً أوّل القائلين ببلى عند أخذ الميثاق بألست بربّكم ، ثمّ باقرارهم و تعليمهم أقرّ من أقر، ّوهم أيضاً أوّل العارفين و أوّل العابدين و أوّل الموحّدين بعد ظهورهم في ديجور الإمكان و تعلّق أرواحهم المطهّرة بأبدانهم المقدّسة إذا كان الناس كلّهم عند ذلك جهّالاً

*ذواتهم في مقام القرب متحدة مع العقل الاول. الى آخر ماقال: (ش)

(١) قوله « فهم معلموا الملائكة و من دونهم » و بذلك يتضح جواب اهل الظاهر عن شبهة يبدونها هنا و هى ان أئمتنا عليهم السلام كانوا متأخرين فى الوجود زماناً عمن قبلهم من الحكماء والموحدين والانبياء فكيف يمكن حصر تعليم التوحيد و المعـارف و العبادة فيهم على ما هو مفاد قوله بنا عبدالله و بنا عرف الله و كيف يتصور كونهم علة فاعلية أو غائية على ما هو مفاد الحديث الخامس من هذا الباب ، ثم المراد من كونهم علة غائية او فاعلية ليس العلية المطلقة لان الممكن ليس له علة مطلقة الا واجب الوجود بذاته فهو الاول والاخر والمبدء والغاية وكل شيء سواه تعالى انما يكون واسطة او معدا كـالدواء لعلاج المرضى و الشمس لاضاءة الارض والعقول للاجسام و ليست و ساطتها بمعنى تفويض الامر اليها كما يتوهمه من لابصيرة له و كون الانسان الكامل علة غائية على ما هو مفـاد «خلقت الاشياء لاجلك و خلقتك لاجلى » و قوله «ما خلقت سماء مبنية ولاأرضاً مدحية الى قوله ـ الا لاجلكم ومحبتكم» ليس الا أنهم فى الممكنات غاية لساير الممكنات و انا لانعلم فى هذا العالم الادنى موجوداً أشرف من الانسان فصح أن يجعل ساير الاشياء مخلوقة لاجله و هو غاية لها اذ الغاية يجب أن يكون أشرف من المقدمات واذا كان بعض أفراد الانسان أشرف من غيرهم صح أن يجعلوا غاية لسايرهم و اذا رأينا أن بدن الانسان ينهدم و يفسد ولايبقى على صورته تحقق لدينا أن بدنه لايكون غاية بل الغاية الحقيقة النورية المجردة و لو لم تكن هى غاية لم يكن للعالم الادنى غاية أصلا والحكيم تعالى لايفعل شيئاً بلاغاية فالغاية انما هى الحقيقة المجردة النورية للانسان الكامل. (ش)

سالكين لتيه الضلالة والغواية ثمّ بنور هدايتهم وحّدالله و عرفه و عبده من أخذت يده العناية الأزليّة (و محمد حجاب الله تبارك و تعالى) أشار إلى أنّ سلوك سبيل الله تعالى لايمكن إلاّ بالتوسّل بمحمّد صلى الله عليه وآله (١) لأنّه حجاب الله المرشد إلى كيفيّة سلوك طريقه الموصل إليه والمبيّن لمراحله و منازله ومالابدّ منه للسائرين فيه من العلم والعمل ، ثمّ لايمكن التوسّل بذلك الحجاب إلاّ بالتوسّل بأوليائه الطاهرين و أوصيائه المعصومين لأنّهم ورثة علمه و سالكون مسالكه بتعليمه و المنزّهون عن الجور والطغيان والمتّصفون بالعدل والعرفان.

((الاصل))

١١- «بعض أصحابنا، عن محمد بن عبدالله، عن عبدالوهّاب بن بشر ، عن موسى» «ابن قادم ، عن سليمان، عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن قول الله»

---

(١) قوله «لايمكن الابالتوسل بمحمد(ص)» ولايجوز في سلوك الطريق الى الله متابعة غيره سواء كان غيره نبيا لنسخ دينه أوفيلسوفاً مكتفياً بعقله اذلايجوز تقليد غير المعصوم والفلاسفة غير معصومين من الخطاء لانك ترى فيهم الاختلاف في المسائل أكثر من اختلاف كل فرقة و ملة ففيهم المادي الملحد المنكر للصانع كذي مقراطيس وابيقورس و فيهم المؤمن الموحد التابع لشرائع الانبياء كنصير الدين الطوسي وبينهما مراتب غير متناهية وأوساط لاتحصى ولا يؤخذ ممن يكتفي بعقله الاماأثبته بالدليل العقلي ولايعتمد عليه بالتقليد فلايؤخذ من الفلاسفة كلام ورأي الابدليل وليس هذامتابعة لهم وتوسلا بهم بل متابعة للدليل و توسل بالعقل ولم نجد شيئاً عندهم ثابتاً محققاً الا وهو مذكور في الاحاديث مشاراليه أو مصرح به وليس فائدة تتبع كتب الحكمة و تدبر كلام الفلاسفة فيما يتعلق بالالهيات الا تشحيذ الذهن وتنبيهه لفهم أسرار الحديث كفائدة علم الكلام والاصول لهذا الغرض بعينه اذلايمكن فهم خطب أمير ـ المؤمنين في التوحيد وحجج الائمة خصوصاً الرضا(ع) الالمن تعمق في الحكمة والمعقول وأدلة الاصول كما لايمكن استنباط الاحكام الفرعية من الاحاديث الا بالتعمق في أصول الفقه وما يتوقف عليه هذا العلم. (ش)

« عزّوجلّ : « وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون» قال: إنّ الله تعالى »
« أعظم وأعزّ وأجلّ وأمنعُ من أن يظلم ولكنّه خلطنا بنفسه فجعل ظلمنا ظلمه و»
« ولايتنا ولايته، حيث يقول: « إنّما وليّكمُ الله و رسولُه والّذين آمنوا » يعني»
« الأئمّة منّا . ثمّ قال : في موضع آخر : « وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم »
« يظلمون» ثمّ ذكر مثله».

((الشرح))

(بعض أصحابنا، عن محمّد بن عبدالله ، عن عبدالوهّاب بن بشر ، عن موسى بن قادم، عن سليمان، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن قول الله تعالى «و ما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ») لرجوع جزاء الظلم ونكاله إليهم يقال : ظلمه حقّه إذا أخذه ظلماً و قهراً و حقيقة الظلم وضع الشيء في غير موضعه (قال : إنّ الله أعظم و أعزّ و أجلّ و أمنع من أن يظلم) لبراءة ساحته عن الا نفعال و التغيّر والعجز وإذا كان كذلك فلافائدة في نفي المظلوميّة عنه فلابدّ من صرف نفيها إلى من هو قابل لها وإليه أشار بقوله (و لكنّه خلطنا بنفسه) يقال خلطت الشيء بغيره خلطاً فاختلطا بانضمام بعض إلى بعض يعني ضمّنا إلى نفسه المقدّسة و شاركنا (فجعل ظلمنا ظلمه) أي فجعل الظلم الواقع علينا منسوباً إلى نفسه واقعاً على ذاته مجازاً كما جعل أسفنا منسوباً إلى ذاته ثمّ نفاه عنّا تسهيلاً للأمر علينا و تسلية لنا (و ولايتنا ولايته) الولاية بالفتح الحكومة والتصرّف في اُمور الخلق يعني و كذلك جعل ولايتنا على المؤمنين و تولّينا لاُمورهم و حكومتنا عليهم و إمامتنا لهم ولايته و حكومته و إمامته (حيث يقول : « إنّما وليّكم الله و رسوله والّذين آمنوا» يعني الأئمّة منّا) يعني أراد بالّذين آمنوا الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام، و هذا التفسير كاف للعلم بأنّ المراد ما ذكر لأنّه عليه السلام أعلم بماهو المقصود من كلام الله تعالى ولكن لابأس أن نشير إلى توضيح ذلك فنقول أوّلاً قال العلاّمة في كشف الحقّ : أجمعوا على أنّ هذه الآية نزلت في علي عليه السلام و

هو مذكور في الصحاح الستّة لمّا تصدّق بخاتمه على المسكين بمحضر من الصحابة. و قال بعض أصحابنا: الجمع للتعظيم على أنّه وقعت هذه الكرامة عن باقي الأئمّة عليهم السلام ونقول: ثانيا أنّ الولي هنا بمعنى الأولى بالتصرّف و الإمام دون الناصر والمحبّ لأنّ حصر النصرة والمحبّة في المؤمن المعطي للزكاة في حال الرّكوع غير مستقيم لتحقّقهما في المؤمن مطلقاً و إذا كان الوليّ بالمعنى المذكور كانت نسبة الولاية إلى الله تعالى من باب نسبة ما لأوليائه إليه.

و قال بعض المخالفين: الوليّ في هذه الآية بمعنى الناصر و المحبّ دون الأولى بالتصرّف الّذي هو الإمام وإلاّ لفاتت مناسبة هذه الآية لما قبلها و هو قوله تعالى «يا أيّها الّذين آمنوا لاتتّخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض» فإنّ الاولياء ههنا بمعنى الأنصار والأحباب لابمعنى الأحقّين بالتصرّف و لما بعدها و قوله هو تعالى «و من يتولّى الله و رسوله والّذين آمنوا فإنّ حزب الله هم الغالبون» فإنّ التولّي ههنا بمعنى النصرة والمحبّة دون الأولى بالتصرّف فوجب أن يحمل الوليّ فيما بينهما على الناصر والمحبّ ليلتئم أجزاء الكلام.

الجواب عنه أمّا أوّلاً فبأنّ حمل الوليّ على ذلك يوجب فساد الحصر (١) و أمّا ثانياً فبأنّ فوات المناسبة ممنوع لأنّ الولاية بمعنى الأولويّة في التصرّف شاملة للولاية بمعنى النصرة والمحبّة فالمناسبة حاصلة، و أمّا ثالثاً فبأنّ العطف دلّ على التشريك في اختصاص الولاية ولاخفاء في أنّ نصرة الرّسول للمؤمنين نصرة مخصوصة مشتملة على التصرّف في أمرهم على ماينبغي فكذلك نصرة الّذين آمنوا، و أمّا رابعاً فبأنّا لانسلّم أنّ التولّي فيما بعد هذه الآية بمعنى النصرة و

---

(١) قوله «يوجب فساد الحصر» لانه حصر الولاية فى المؤمن الذى آتى الزكوة حال الركوع والولاية بمعنى المحبة لاتنحصر فيه ولاينبغى أن يستبعد اطلاق صيغة الجمع حيث يكون المنظور واحداً ولايختلف أهل السنة وغيرهم فى أن قوله تعالى «ان الذين يرمون المحصنات المؤمنات الغافلات» ناظر الى عائشة وكذلك فى اطلاق الكلى ناظراً الى الفرد قوله تعالى «ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا» ناظراً الى الوليد. (ش)

المحبّة بل بمعنى الأحقّ بالتصرف فإنّ باب التفعل يجيء كثيراً لاتّخاذ الفاعل أصل الفعل فالمعنى من اتّخذ الله و رسوله والّذين آمنوا وهم الأئمّة أولياء يعني الأحقّين بالتصرّف. و أمّا خامساً فبأنّ وجوب التوافق بين الآيات ممنوع فقوله: فيجب غير ثابت و على تقدير التسليم فالتوافق إنّما يجب إذا لم يمنع مانعٌ و قد عرفت وجود المانع ههنا .

و اعترض شارح المقاصد على الإماميّة بأنّ الحصر يجب أن يكون فيما فيه نزاعٌ و تردّدٌ ولاخفاء في أنّ النزاع في الإمامة لم يكن عند نزول الآية و لم يكن في ذلك الزّمان إمامة حتّى يكون نفياً للتردّد.

والجواب عنه أمّا أوّلاً فبأنّ نفي التردّد إنّما يعتبر في القصر الإضافي كما صرّح به في شرحه للتخليص و هذا القصر قصر الصفة على الموصوف قصراً حقيقيّاً لا إضافيّاً (١) و أمّا ثانياً فبأنّه تعالى عالمٌ بجميع الأشياء فلمّا علم اعتقادهم إمامة الغير في الاستقبال أنزل هذه الآية دفعاً لاعتقادهم وردّاً لهم عن خطائهم، و أمّا ثالثاً فبأنّه يجوز أن يكون الحصر لدفع التردّد الواقع من بعضهم عند نزول الآية بين انحصار الولاية في الله و رسوله أبداً ، أو اشتراكهما بينهما و بين غيرهما؛ على أن يكون القصر لتعيين الاشتراك (ثم قال) هذا كلام زرارة يعني(٢) ثمّ قال عليه السلام (في موضع آخر) غير هذا الموضع في سياق بعض حديثه أو ابتداء («وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون» ثمّ ذكر مثله) و هو «أنّه تعالى أعظم و أعزّ -إلى قوله- فجعل ظلمنا ظلمه» على الظاهر أو إلى قوله «يعني الأئمة منّا على» الاحتمال والحاصل أنّ زرارة روى عنه عليه السلام تفسير هذه الآية بما مرّ في موضعين والله أعلم.

(١) قوله «قصراً حقيقياً لا اضافياً» وسره أن الاضافة الى معنى خاص يستلزم ترجيحاً له على غيره بخلاف الحصر المطلق مثلا اذا قال: انما زيد كاتب. و عنى به أنه ليس بشاعر لابد أن يكون تخصيص الشعر بالنفى لمرجح و ليس الا التفات المخاطب اليه وتوهمه كون زيد شاعراً. وأما الحصر المطلق بمعنى أنه ليس طبيباً ولا واعظاً ولا نحوياً ولا محدثاً الى غير ذلك من المهن فلا يقتضى سبق توجه للمخاطب اليه و ترديده فيه اذ ليس هنا تخصيص حتى يطلب وجه ترجيحه . (ش)

(٢) او هو كلام الامام (ع) يعنى ثم قال الله تعالى .

(باب البداء(١))

البداء بالفتح والمدّ في اللّغة ظهورا لشيّ بعد الخفاء وحصول العلم به بعد الجهل واتّفقت الأُمّة على امتناع ذلك على الله سبحانه إلاّ من لايعتدّ به و من افترى ذلك على الإماميّة فقد افترى كذباً عظيماً و الإماميّة منه براء (١) و في العرف على

---

(١) قوله « باب البداء » قوام معنى البداء بتغير العزم ، فاذاعزم رجل على فعل شيء ثم تبين له عدم المصلحة فيه وندم على عزمه وتغير قصده قيل: بداله أى ندم وعلم أن عزمه السابق كان خطاء و هذا معنى محال على الله تعالى باتفاق الامة لاستلزامه الجهل على الله تعالى و حدوث علمه بالمفسدة فى فعل بداله فيه، و ربما تمحل بعض و قال : انا لانقول بالجهل والندامة بل الله تعالى قضى حكماً يعلم أنه يغيره بسبب حادث مثلا يحكم الله تعالى بقصر عمر زيد مع أنه يعلم أنه يتصدق ويصل الرحم فيستحق طول العمر و يغير الحكم الاول و يطيل عمره وهذا معنى لايناسب سائر أقوال الشيعة لانّ فيه تناقضاً صريحاً مثل أن يقال عزم زيد على اقامة عشرة أيام فى بلد مع أنه يعلم أنه لايقيم بهأكثر من ثلاثة أيام وكيف يحكم الله تعالى بقصر عمر رجل يعلم أنه يطيل عمره ؟ فان قيل لاتناقض فى حكمين مختلفين موقوفين على شرطين مختلفين فيحكم بقصر عمره ان لم يصل الرحم ولم يتصدق و بطوله ان وصله و تصدق فيرفع التناقض باختلاف الشرط. قلنا لايطلق الارادة والمشية والقضاء والقدر وامثالها الاعلى الطرف المثبت الذى حصل شرطه الذى حكم الشارع بوقوعه ولايطلق على مايعلم تعالى انه لايقع قط فلايقال قضى الله تعالى بظلمة النهار وضياء الليل على فرض كون الشمس طالعة ليلاوآفلة نهاراً وكذلك لايقال قضى الله بكون الحمار ناطقاای ان صار انساناً وكون النار باردة اى ان صارت ماء وكون عمر زيد قصيراً ان لم يصل الرحم مع علمه تعالى بكون عمره طويلا لصلة الرحم. وقداولوا ماورد من لفظ البداء تاويلالايستلزم المحال.

(٢) قوله «والامامية منه براء» صرح بذلك لان مخالفينا نسبوا الينا القول بالبداء و يعيبون به على مذهبنا حتى أن الفخر الرازى نقل فى آخر كتابه المسمى بالمحصل عن سليمان بن جرير الزيدى كلاماً لايتفوه به مسلم قال أن ائمة الرافضة وضعوا مقالتين*

مااستفدت من كلام العلماء و أئمة الحديث يطلق على معان كلها صحيح في حقه تعالى.

لشيعتهم لايظفر معهما أحد عليهم: الاول القول بالبداء فاذا قالوا انه سيكون لهم قوة وشوكة ثم لايكون الامر على ماأخبروه قالوا بدالله تعالى فيه ثم نقل اشعاراً عن زرارة وقال: الثاني التقية فكلما أرادوا شيئاً يتكلمون به فاذا قيل لهم هذا خطاء و ظهر بطلانه قالوا انما قلناه تقيـة انتهى و قال المحقق الطوسى (ره) انهم يعنى الشيعة لايقولون بالبداء و انما القول بالبداء ما كان الافى رواية رووها عن جعفر الصادق (ع) انه جعل اسماعيل القائم مقامه فظهر من اسماعيل مالم يرتضه منه فجعل القائم موسى فسئل عن ذلك فقال بدا لله فى أمر اسماعيل و هذه رواية و عندهم أن الخبر الواحد لايوجب علماً ولا عملا انتهى . يعنى ليس خبر الواحد حجة فى اصول الدين اذ لايوجب العلم ولافى فروع الدين لانه لايقوم به الحجة ولايوجب العمل. واما العلامة المجلسى فقد نقل بعض ماسبق من كلام الفخر الرازى. ثم قال : و أعجب منه أنه أجاب المحقق الطوسى (رحمه الله) فى نقد المحصل عن ذلك لعدم احاطته كثيراً بالاخبار بأنهم لايقولون بالبداء و انما القول به ماكان الا فى رواية. وأقول: ليس انكار البداء خاصاً بالمحقق الطوسى (قدس سره) بل كل من وجدنا له قولا ممن يعتبر قولـه من العلماء و اطلعنا على رأيه فى الاراء وافق المحقق الطوسى فى نفى البداء و تبـرئة الامامية عن القول به منهم السيد المرتضى (رحمه الله) فى الذريعة و شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسى فى العدة والتبيان و حبر الامة و أعلم علمائها بعد المعصومين عليهم السلام الشيـخ العلامة الحسن بن يوسف بن مطهر الحلى فانه قال فى نهاية الاصول فى البحث الرابع من الفصل الاول من المقصد الثامن النسخ جائز على الله تعالى لان حكمه تابع للمصالح ٠٠٠. والبداء لايجوز عليه تعالى ٠٠٠. لانه دل على الجهل أو على فعل القبيح و هما محالان فى حقه انتهى. و نظير ذلك فى تفسير مجمع البيان كثير و فى تفسير أبى الفتوح الرازى نسبة نفى البداء الى مذهبنا فى مواضع كثيرة منها فى الصفحة ٤ و ٢٨٦ من المجلد الاول ط ١٣٨٣ و قال السيد عميد الدين فى شرح التهذيب فى باب عدم جواز نسخ الحكم قبل وقت التمكن من الفعل بانه لوجاز ذلك لزم البداء أعنى ظهور حال الشيء بعد خفائه على الله تعالـى والتالى باطل فالمقدم مثلهـ الى آخر ما قال ، ولولم يكن خوف الاطـالة لنقلنا شيئاً كثيراً

منها إبداء شيء وإحداثه (١) والحكم بوجوده بتقدير حادث و تعلّـق إرادة حادثة بحسب الشروط والمصالح و من هذا القبيل إيجاد الحوادث اليوميّة ويقرب منه قول ابن الأثير: «في حديث الأقرع والأبرص والأعمى: بدا لله عزّ وجلّ أن

من كلام علمائنا السابقين ولا أظن أحداً من الامامية يلتزم بالبداء من غير تاويل حتى ان العلامة المجلسي (ره) أوجب ظاهراً التلفظ به تأدباً لا الاعتقاد بمعناه تعبداً لانه أيضاً أوله تأويلا. فان قيل فما تقول فيما ورد في أخباركم من لفظ البداء . قلنا كلامنا في اطلاق هذا اللفظ على الله تعالى نظير كلامنا في اطلاق الغضب والرضا والاسف كما قال « فلما آسفونا انتقمنا » والنسيان في قوله «نسوا الله فنسيهم» و قوله «كذلك اليوم تنسى» و أمثال ذلك يجب تأويله بما يوافق المذهب والعقل والجامع لجميع ذلك أنه تعالى يعامل معاملة الراضي والغاضب والناسي والمحزون والنادم على ما فعل، لأنه تعالى متصف بهذه الصفات واقعاً. وقد أطالوا الكلام في تأويل البداء و نكتفي هنا بما قاله صدر المتألهين (قـده) و مرجعه الى نسبة البداء الى بعض مخلوقاته تعالى من الملائكة والنفوس الكلية و هو غير بعيد كما مر نظيره في خبر حمزة بن بزيع في الباب السابق في تأويل قوله تعالى « فلما آسفونا انتقمنا» قال الصادق(ع): «ان الله تعالى لا يأسف كأسفنا و لكنه خلق اولياء لنفسه مخلوقون مربوبون فجعل رضاهم رضا نفسه و سخطهم سخط نفسه ـ الى ان قال ـ هكذا الرضا والغضب و غيرهما مما يشاكل ذلك» ومبنى كلام الصدر على ان بعض الملائكة وهم العقول القادسة يعلمون بتعليم الله ما سيقع على ماهو عليه وبعضهم كالنفوس يعلمون الاسباب المؤدية الى شيء من غير أن يطلعوا على ما يتفق ممانعته لها فيظهر ما يقع على خلاف ما علموا كمن يعلم أن الزرع بعد نموه و بدوصلاحه يحصل منه مقدار من الطعام ولا يعلم السيل اوالنار او الدابة اوالجند يفسدون الزرع، ومثله حديث آخر مضى آنفا عن زرارة عن أبي جعفر «ع» «ان الله أعظم و أجل وأعز وأمنع من أن يظلم ولكن خلطنا بنفسه فجعل ظلمنا ظلمه» وسنذكر تأويلات آخر ـ ذكرها علماؤنا ـ في تضاعيف الشرح (ش)

(١) قوله «ابداء شيء واحداثه» هذا تاويل حسن وقد ذكره الصدوق (رحمه الله) في كتاب التوحيد قال: معناه ان له آن يبدء بشيء فيخلقه قبل شيء ثم يعدم ذلك الشيء و يبدء بخلق غيره أو يأمر بأمر ثم ينهى عن مثله أو ينهى عن شيء ثم يأمر بمثل ما نهى عنه*

يبتليهم أي قضى بذلك وهو معنى البداء ههنا لأنّ القضاء سابق والبداء استصواب شيء علم بعد أن لم يعلم و ذلك على الله عزّ وجلّ محالٌ غير جايز. ولعلّه أراد بالقضاء الحكم بالوجود ، وأراد بكونه سابقاً أنّ العلم به سابق كما يرشد إليه ظاهر التعليل المذكور بعده فلا يرد عليه ما أورده بعض الأصحاب من أنّ هذا القول ركيك جدّاً لأنّ القضاء السابق متعلّق بكلّ شيء و ليس البداء في كلّ شيء بل فيما يبدو ثانياً ويتجدّد أخيراً .

و منها ترجيح أحد المتقابلين والحكم بوجوده بعد تعلّق الإرادة بهما تعلّقاً غير حتميّ (١) لرجحان مصلحته و شروطه على مصلحة الآخر و شروطه ومن هذا

---

* و ذلك مثل نسخ الشرائع و تحويل القبلة وعدة المتوفى عنها زوجها ولا يأمر الله عباده بأمر في وقت ما الا و هو يعلم أن الصلاح لهم في ذلك الوقت في أن يأمرهم بذلك و يعلم أن في وقت آخر الصلاح لهم في ان ينهاهم عن مثل ما أمرهم به ـ الى أن قال ـ و البداء هو رد على اليهود لانهم قالوا ان الله قد فرغ من الامر. فقلنا ان الله كل يوم في شأن يحيى و يميت و يرزق و يفعل ما يشاء انتهى. و بالجملة اذا خلق زيداً و أماته ثم خلق عمراً فهذا بداء اى خلق جديد و اذا شب زيد ثم شاخ فهذا بداء أى أمر جديد حدث ، «وكل يوم هو في شأن»، «ويمحو الله ما يشاء و يثبت وعنده ام الكتاب» بمعنى أنه يمحو زيداً من لـوح الوجود و يثبت عمراً، فان قيل ليس هذا معنى البداء المصطلح عند العلماء على ما صرحوا به في تعريف النسخ بل ماذكره الصدوق من شمول البداء للنسخ أيضاً خلاف الاصطلاح قلنا لاضير فيه لان كثيراً من اصطلاحات العلماء لاتوافق اصطلاح الاخبار مثلا الاجتهاد عند العلماء، معنى صحيح جائز وقد نهى عنه الاخبار لان الاجتهـاد فيها بمعنى آخر غير اصطلاح العلماء، وكذلك نهى عن التقليد في الدين بمعنى آخر غير التقليد المصطلح، والحبط غيـر جائز عند الامامية وقد ورد في وقوعه روايات و آيات بمعنى آخر فلا يبعد أن يكون البداء الوارد في الروايات بمعنى غير ما اصطلح عليه أرباب الاصول . (ش)

(١) قوله «تعلقاً غير حتمى» هذا من طغيان القلم أو سهو وذهول من القائل وليس أحد معصوماً عن الخطأ ولايجوز على الله تعالى الا الحتم والحكم ولايقبل قضائه الترديد و كما أن الندامة عليه تعالى محال كذلك التردد بل كل ما تعلق علمه و ارادته به فهو كما هو من الازل ولم يحصل القطع بعد الترديد، فان قيل فما معنى اجابة الدعاء وتطويل العمر بصلة*

القبيل إجابة الدّاعي و تحقيق مطالبه و تطويل العمر بصلة الرّحم و إرادة إبقاء قوم بعد إرادة إهلاكهم وقد قال مولانا أبوالحسن الرّضا عليه السلام لسليمان المروزي و هو كان منكراً للبداء و طلب منه عليه السلام ما يدلّ عليه من القرآن قوله تعالى لنبيّه صلى الله عليه وآله «فتولّ عنهم فما أنت بملوم» ثمّ بدالله تعالى فقال «وذكّر فانّ الذكرى تنفع المؤمنين» يريد عليه السلام أنّه تعالى أراد إهلاكهم (١) لعلمه بأنّهم لايؤمنون وأراد بقاءهم لعلمه بأنّه يخرج من أصلابهم المؤمنون، فرجّح بقاءهم وحكم به تحقيقاً لمعنى الإيمان.

و منها محو ما ثبت وجوده (٢) في وقت محدود بشروط معلومة و مصلحة مخصوصة و قطع استمراره بعد انقضاء ذلك الوقت والشروط والمصالح سواء ثبت بدله لتحقّق الشروط والمصالح في إثباته أولا، و من هذا القبيل الإحياء والاماتة والقبض والبسط في الأمر التكويني و نسخ الأحكام بلابدل أو معه في الأمر التكليفي. والنسخ أيضاً داخل في البداء كما صرّح به الصدوق في كتابي التوحيد والاعتقادات. ومن أصحابنا من خصّ البداء بالأمر التكويني و أخرج النسخ عنه و ليس لهذا التخصيص وجه يعتدّ به (٣) و إنّما سمّيت هذه المعاني بداء لأنّها

---

*الرحم وأمثال ذلك قلنا: الامر فيه كالامر في ساير الاسباب فكما تعلق ارادته تعالى بارسال السحاب و نزول المطر بسببه كذلك تعلق علمه وارادته بصلة الرحم من فلان وطول عمره بالصلة وأنه لولم يصل رحمه لم يطل عمره كما أنه لولم يرسل السحاب لم ينزل المطر فقصر العمر انما هو على فرض عدم صلة الرحم وطوله على فرض الصلة والثانى هو الواقع و تعلق علمه بالثانى وسيجيء له مزيد توضيح ان شاءالله . (ش)

(١) قوله «يريد انه تعالى أراد أهلاكهم» بل كلام الامام تعميم معنى البداء حتى يشمل النسخ ، فأمر أولا بالاعراض عن الكفار ، و أمر ثانياً بتذكيرهم و منعه من الاعراض . (ش)

(٢) قوله « و منها محو ما ثبت وجوده » هذا راجع الى الوجه الاول المذكور.

(٣) قوله «وليس لهذا التخصيص وجه يعتد به » بل هو اصطلاح خاص غير مصطلح الروايات*

مستلزمة لظهور شيء على الخلق بعدما كان مخفيّاً عنهم ومن ثمّ عرف البداء بعض القوم بأنّه أن يصدر عنه تعالى أثر لم يعلم أحد من خلقه قبل صدوره عنه أنّه يصدر عنه . و اليهود أنكروا البداء و قالوا « يدالله مغلولة غلّت أيّديهم و لعنوا بما قالوا » وهم يعنون بذلك أنّه تعالى فرغ من الأمر فليس يحدث شيئاً، و نقل عنهم أيضاً أنّه تعالى لايقضي يوم السبت شيئاً ، و يقرب منه قول النظّام من المعتزلة : إنّ الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ماهي عليه الآن معادن نباتاً و حيواناً وإنساناً ولم يتقدّم خلق آدم على خلق أولاده والتقدّم والتأخّر إنّما يقع في ظهورها من مكانها دون حدوثها و وجودها، و كأنّه أخذ ذلك من الكمون و الظهور من مذهب الفلاسفة . ونقل صاحب الكشاف عن الحسين بن الفضل مايعود إلى هذا المذهب و هو أنّ عبدالله بن طاهر دعا الحسين بن الفضل و ذكر أن من آيات أشكلت عليه قوله عزّ من قائل « كلّ يوم هو شأن »وقدصحّ «أنّ القلم جفّ بما هو كاين إلى يوم القيمة » فقال الحسين ،أمّا قوله « كلّ يوم هو في شأن» فإنّها شؤون يبديها لاشؤون يبتديها (١) ، وهذه المذاهب عندنا باطلة لأنّه تعالى يحدث مايشاء في أي وقت يشاء على وفق الحكمة والمصلحة كما دلّت عليه روايات هذا الباب ودلّ عليه أيضاً مامرّ من قول أمير المؤمنين عليه السلام « الحمدلله الّذي لايموت ولاينقضي عجائبه لأنّه كلّ يوم في شأن من إحداث بديع لم يكن ، فإنّه صريح في أنّه تعالى

---

* ولامشاحة في الاصطلاح وانما فرق الاصوليون بين النسخ والبداء لاختلاف حكمهما وجواز الاول واستحالة الثانى ولابد عند الفرق بين الاحكام تفريق الاصطلاح حتى لا يشتبه الامر على غير المتدبر. (ش)

(١) قوله «شؤون يبديها » أى يظهرها فى الوجود الخارجى بعد أن كان معلوماً عند البارى لأنه تعالى يبتديها من غير أن يكون له علم بها فى الازل وارجاع هذا القول الى مذهب الكمون والبروز غير ظاهر لى وكذلك ارجاعه الى قول النظام و ارجاع قول النظام الى قول هؤلاء، نعم يشبه كلام النظام قول المتأخرين فى الدهر والزمان وقول الحسين ابن الفضل لايخالف مذهب ساير المؤمنين بالقضاء. (ش)

يحدث في كلّ وقت ما أراد إحداثه من الأشخاص والأحوال ، و لعلّ الحسين كالسائل فهم أنّ ابتداءها و إحداثها ينافي ما صحّ من جفاف القلم وأنت تعلم أنّه لا منافاة بينهما فان جفاف القلم دلّ على أنّ كلّ ماهو كاين إلى يوم القيمة فهو مكتوب في اللّوح المحفوظ أو في لوح التقدير و معلوم له تعالى شأنه بحيث لا يتغيّر ولا يتبدّل ومن المكتوب والمعلوم له تعالى أنّه يقدّر كذا في وقت كذا و يبتدي بايجاده و إحداثه على وفق الحكمة والمصلحة فالابتداء والإحداث الّذي هو البداء المراد هنا أيضاً من المكتوبات فليتأمّل.

((الاصل))

١- « محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن الحجّال عن أبي إسحاق » « ثعلبة ، عن زرارة بن أعين ، عن أحدهما عليهما السلام قال: ما عبدالله بشيء مثل البداء» « و في رواية ابن أبي عمير ، عن هشام بن سالم ، عن أبي عبدالله عليه السلام ما عظّم » « اللّه بمثل البداء».

((الشرح))

(محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى ،عن الحجّال، عن أبي إسحاق ثعلبة) هو ثعلبة بن ميمون و كنيته أبو إسحاق فما وقع في بعض النسخ عن أبي إسحاق عن ثعلبة فهو سهو من الناسخ (عن زرارة بن أعين ، عن أحدهما عليهما السلام قال : ما عبدالله بشيء مثل البداء) (١) أي مثل القول بالبداء و التصديق بثبوته له تعالى لأنّ فيه إذعاناً بأنّه تعالى قادر على الحوادث اليوميّة، واعترافاً بأنّه مختار يفعل

---

(١) قوله « مثل البداء » البداء فى هذا الحديث ليس بالمعنى المصطلح مثل أن يقدرالله تعالى موت زيد ثم يبطل هذا التقدير و يقضى بحياته ، بل المراد انه تعالى يميت زيدا و يحيى عمراً و يسقم هذا و يشفى ذلك و كل يوم هو فى شأن فالتغير بفعله فى العالم لا التغيير فى حكمه وارادته بالنسبة الى شيء واحد.(ش)

بإرادته مايشاء ويتصرّف في ملكه كيف يشاء ولايبلغ شيء من العبادة هذه المرتبة لأنّ العبادة إنّما هي عبادة و كمال بعد معرفته بما ينبغي له و من أنكر البداء له تعالى فقد نسب العجز إليه و أخرجه عن سلطانه و عبد إلهاً آخر ودان بدين اليهود. قال الفاضل الأمين الأسترآبادي: القول بالبداء ردٌّ على اليهود حيث زعموا أنّه تعالى فرغ من الأمر لأنّه عالم في الأزل بمقتضيات الأشياء فقدّر كلّ شيء على وفق علمه، وملخّص الرّدّ أنّه يتجدّد له تعالى تقديرات و إرادات حادثة كلّ يوم بحسب المصالح المنظورة له تعالى (و في رواية ابن أبي عمير، عن هشام ابن سالم ، عن أبي عبدالله عليه السلام ماعظّم الله بمثل البداء) أي ماعُظّم الله تعالى بشيء من أوصاف و محامد يكون مثل البداء لأنّ تعظيمه تعالى ووصفه بالبداء الّذي هو فعل من أفعاله مستلزم لتعظيمه ووصفه بجميع الصفات الكماليّة مثل العلم والقدرة والتدبير والارادة ، والاختيار وأمثالها .

((الاصل))

٢- « عليٌّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم » « و حفص بن البختري و غيرهما ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال في هذه الآية: «يمحو» « الله مايشاء و يثبت » قال : فقال: وهل يمحى إلاّ ما كان ثابتاً وهل يثبت إلاّ ما» « لم يكن ».

((الشرح))

(عليٌّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم وحفص» « ابن البختري و غيرهما ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال في هذه الآية) أي في تفسيرها: (يمحو الله مايشاء)محوه وإعدامه (ويثبت) مايشاء إثباته وإيجاده (قال فقال) إعادة القول للتأكيد والتقرير: (وهل يمحى إلا ماكان ثابتاً) في اللّوح المحفوظ أو في الأعيان (وهل يثبت إلاّ مالم يكن) ثابتاً فيهما. يعني أنّ المحو يتعلّق بالموجود

والإثبات يتعلّق بالمعدوم ، وكلّ ذلك لعلمه تعالى بالمصالح العامّة والخاصّة والشرائط ، فيزيل وجود ما أوجده ويفيض وجود ما أراد إيجاده لانقضاء مصالح الوجود وشرائط حسنه في الأوّل وتحقّقها للثاني وتلك المصالح والشرايط ممّا يختلف باختلاف الأوقات والأزمان ودلالته على البداء (١) بمعنى تجدّد التقدير والمشيّة والإرادة في كلّ وقت بحسب المصالح ظاهرة.

((الاصل))

٣ـ عليّ ، عن أبيه، عن ابن أبي عمير ، عن هشام بن سالم ، عن محمّد بن مسلم، «عن أبي عبدالله عليه السلام قال : ما بعث الله نبيّاً حتّى يأخذ عليه ثلاث خصال : » «الإقرار له بالعبوديّة، وخلع الأنداد ، وأنّ الله يقدّم ما يشاء ويؤخّر » «ما [من خل] يشآء »

((الشرح))

(عليّ ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن هشام بن سالم ، عن محمّد بن مسلم ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : ما بعث الله نبيّاً حتّى يأخذ عليه ثلاث خصال الإقرار له بالعبوديّة) أي إقرار النبيّ بأنّه عبدٌ له تعالى يستحقّ العبادة منه وأخذه على اُمّته الإقرار بذلك (وخلع الأنداد) أي خلع الأمثال والأضداد بالتصديق بوحدانيّته في الذّات والصفات وتفرّده باستحقاق العبادة (وأنّ الله يقدّم ما يشاء ويؤخّر من يشاء) على وفق ما يقتضيه الحكمة والمصلحة ونظام الكلّ لأنّ الحكيم العليم إذا علم حسن شيء في وقت وقبحه في وقت آخر يضعه في موضعه . قال الصدوق ـ رحمه الله ـ في كتاب الاعتقادات بعد نقل هذا الحديث: ونسخ الشرائع والأحكام بشريعة نبيّنا صلى الله عليه وآله من ذلك ونسخ الكتب بالقرآن من ذلك،

---

(١) قوله «ودلالته على البداء» كما أن عدم دلالته على البداء بالمعنى المصطلح أيضاً ظاهر ويصدق على نسخ حكم بحكم أو شريعة بشريعة أنه محو واثبات أى محو السابق واثبات اللاحق، والبداء المصطلح اثبات شيء ثم محو ذلك الشيء بعينه. (ش)

أقول: و هو ردٌّ على اليهود المنكرين للنسخ باعتبار أن النسخ بداء و البداء على الله تعالى محالٌ و تحقيق الرّدّ أنّ البداء المحال عليه سبحانه هو ظهور الشيء بعد الخفاء عليه. وأمّا البداء بمعنى إثبات كلّ شيء في وقته بارادته لمصلحة تقتضيه فهو من أعظم أوصافه و محامده كما عرفت. و في بعض نسخ هذا الكتاب و كتاب الاعتقادات والعيون « ويؤخّر مايشاء » بلفظة «ما» الموصولة وهو الأظهر و الأنسب بما قبله. فان قلت: هذا الحديث ينافي ما يجيء في باب مولد النبيّ عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّ عبدالمطلب أوّل من قال بالبداء» قلت: لامنافاة بينهما لأنّ المراد بالأوّليّة الأوّليّة الإضافيّة بالنسبة إلى غير الأنبياء عليهم السلام أو المراد أنّه أوّل من أطلق هذا اللّفظ على غير معناه اللّغوى.

((الاصل))

٤- « محمّد بن يحيى ، عن أحمد بن محمّد ، عن ابن فضّال ، عن ابن بكير، عن»
« زرارة ، عن حمران ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن قول الله عزّ وجلّ »
« « قضى أجلاً و أجلٌ مسمّى عنده» قال: هما أجلان : أجلٌ محتوم و »
« أجلٌ موقوف » .

((الشرح))

(محمّد بن يحيى ، عن أحمد بن محمّد ، عن ابن فضّال، عن ابن بكير ، عن زرارة عن حمران ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن قول الله تعالى: قضى أجلاً) أي أحكمه وأبرمه (وأجل مسمّى عنده) «أجل» مبتدأ لتخصيصه بالصفة «عنده» خبره (قال: هما أجلان) أي أجلان للموت أو أجلان متغايران بقرينة المقام و التفسير فلايرد أنّ الحمل غير مفيد لأنّه بمنزلة أن يقال : الأجلان أجلان و الاثنان إثنان (أجل محتوم) أي مبرم محكم لايتغيّر ولا يتبدّل لتعلّق القضاء بالامضاء به فلايجري

فيه البداء لما سيجيء من أنّه لابداء بعد القضاء و هو ناظر إلى قوله قضى أجلاً و تفسيرله (و أجل موقوف) لم يتعلّق القضاء به بعد لتوقف تعلّقه(١) به على حصول مصالح و شرايط و اُمور خارجة عن ذات الأجل عند حضوره فان حصلت تلك الاُمور يتعلّق به القضاء فيصير مبرماً و إلاّ فلا وتعلّق العلم الأزلي بحصولها مثلاً عند حضور ذلك الأجل لايقتضي تقدّم القضاء عليه و هذا ناظر إلى قوله « وأجل مسمّى عنده» و

---

(١) قوله «بعد لتوقف تعلقه به» هذا الحديث أيضاً لايدل على البداء بالمعنى المصطلح أعنى تغيير المقدرات. والاجل قد يكون محتوماً وقد يكون موقوفاً نظير أن الامر قد يكون مطلقاً وقد يكون مشروطاً ولايكون شيء و احد ماموراً به مطلقاً و مشروطاً معاً، مثلا الحج واجب مشروط بالاستطاعة، وليس له وجوب آخر غير مشروط ، وكذلك عمر من يصل رحمه و يتصدق طويل بسبب صلة الرحم والصدقة و ليس له أجل آخر قريب غير مشروط ، و انما يكون البداء اذا كان لشيء واحد بعينه أجلان لا أن يكون لشيء أجل محتوم و لشيء آخر أجل موقوف فان قيل اذا كان لشيء أجل موقوف على شرط فلابد أن يكون له أجل آخر غير موقوف على فرض عدم ذلك الشرط ، قلنا لانسلم ذلك بل الاجل المسمى الذى تعلق علم الواجب تعالى بوقوعه هو الاجل الموقوف على الشرط الذى علم تعالى بوجوده و حصوله و ليس غيره أجلا مقدراً فى علمه تعالى ، مثلا أبولهب قضى عليه بأنه سيصلى ناراً ذات لهب بسبب كفره وليس له قضاء آخر بأنه يدخل الجنة ولابانه يدخل النار و لو بغير سبب كفره حتى يلزم الجبر و غاية مايمكن أن يتوهم هنا قضية منطقية غير بتية لم تثبت فى قضائه تعالى ولم يتعلق بها مشيئته وهو أن زيداً لولم يصل رحمه كان عمره قصيراً لكنه يصل فى علم الله فلايكون عمره قصيراً و ان بنينا على تسمية هذه القضايا قضاء وقدراو مشية و ارادة يكون كل ممتنع بالغير مقضياً مقدراً، مثلا اليوم مظلم ان لم يطلع الشمس قضاء الهى فيكون طلوعها و اضاءة النهار بداء لانه تغيير القضاء ، و بالجملة فلابد لاثبات البداء من التماس دليل آخر غير هذا الحديث و لذلك بيان آخر سنشير اليه فى موضع اليق ان شاءالله تعالى (ش)

معناه الله أعلم أنّ الأجل المسمّى المعلّق، حكمه عنده، إن شاء أمضاه بقدرته واختياره و هذا معنى البداء هنا ،و قال بعض الأصحاب المراد بالأجل المحتوم الأجل لمن مضى فلابداء فيه لانقضائه وامضائه ولاقدرة على ما مضى و بالاجل الموقوف الأجل لمن يأتي و فيه البداء لتجدّده بالقدرة ، فالفرق بين الأجلين في جريان البداء في الثاني، و عدم جريانه في الأوّل و إلاّ فكلٌّ من الماضي والآتي محتوم بالنسبة إليه تعالى. وفيه أن كون الآجال الاستقبالية كلّها موقوفة محلُّ نظر لجواز أن يكون بعضها ممّا حتمه الله تعالى و قضى به في الأزل فلا يجري فيه البداء ولا يقع فيه المحو.

((الاصل))

٥ـ « أحمدُ بن مهران ، عن عبدالعظيم بن عبدالله الحسني، عن عليِّ بن »
« أسباط ، عن خلف بن حمّاد ، عن ابن مسكان ، عن مالك الجهني قال: سألت »
« أباعبدالله عليه السلام عن قول الله تعالى : « أولم ير الانسان أنّا خلقناه من قبل ولم »
« يك شيئاً » قال : فقال ، لامقدّراً ولامكوّناً ، قال : و سألته عن قوله: «هل أتى»
« على الانسان حينٌ من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً » فقال كان مقدّراً »
«غير مذكور».

((الشرح))

(أحمد بن مهران ، عن عبدالعظيم بن عبدالله الحسني ، عن عليّ بن أسباط ، عن خلف بن حمّاد، عن ابن مسكان ، عن مالك الجهني) كأنّه مالك بن أعين وقد قيل إنّه كان مخالفاً ولم يكن من هذا الأمر في شيء وقيل في شأنه رواية دالّة على مدحه بل على توثيقه إلاّ أنّه هو راويها (قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن قول الله تعالى:«أولم ير الانسان) الهمزة لانكار السلب أو لتقرير الاثبات (أنّا خلقناه من قبل) أي قدّرناه بالارادة والمشيّة من قبل زمان وجوده أو من قبل أن يكون إنساناً أو

من قبل أن يكون له صورة و مثال في عالم الامكان و هذا أنسب لأنّ دلالته على الابداع أظهر (ولم يك شيئاً) حالٌ عن المفعول (قال : فقال : لامقدّراً ولا مكوّناً) (١) بل كان معدوماً صرفاً وفيه دلالة على أنّ المعدوم ليس شيئاً وإنّما قدّم المقدّر على المكوّن ولم يعكس مع أنّ العكس أتم فائدة باعتبار ان نفي التقدير مستلزم لنفي التكوين فليس لنفي التكوين بعده كثير فائدة بخلاف نفي التكوين فانّه لا يستلزم لنفي التقدير لوجهين أحدهما أنّ المقصود الأصلي ههنا نفي التقدير ونفي التكوين مقصود بالعرض والمقصود الأصلي أولى بالتقديم، وثانيهما أنّ التقدير مقدّم على التكوين في نفس الأمر فقدّمه في الذكر لرعاية التناسب ثمّ المراد بالمكوّن إمّا المادّة الانسانية مثل النطفة و العلقة و غيرهما أو الصورة الانسانيّة الحاصلة بعد تكامل الأجزاء و تمام الأعضاء حتّى صارت قابلة لفيضان الرّوح (قال : و سألته عن قوله : هل أتى على الانسان) الاستفهام للتقرير وقال أبوعبيدة هل ههنا بمعنى قد (حين من الدّهر) أي طايفة من الزّمان (لم يكن شيئاً مذكوراً) حال عن الانسان (فقال كان مقدّراً غير مذكور) أشار إلى أنّ النفي راجع إلى القيد اي كان مقدّر الوجود ذلك الحين عند كونه نطفة أو علقة غير مذكور بين أهل الأرض و أهل السماء من الملائكة و غيرهم بالانسانيّة إذما لم تكمل صورته ولم تتمّ أعضاؤه و جوارحه ولم يتعلّق به الرّوح الانسانيّة لا يسمّى إنساناً، وفي هذين الحديثين دلالة على تجدّد إرادته تعالى و تجدّد تقديره و تدبيره في خلق الانسان و هذا هو المراد بالبداء في حقّه تعالى.

---

(١) قوله « لامقدراً ولا مكوناً » ليس المراد من المقدر ما تعلق علم الله تعالى بوجوده و قدره اذ علمه متعلق بكل شيء من الازل فكيف لا يكون شيء مقدراً فلابد ان يكون المراد بالتقدير بعض مراحل الاستعداد قبل الوجود بان يكون الشيء بعد حصول جميع الاسباب مكوناً و بعد حصول بعضها مقدراً، مثلا الانسان عند انعقاد النطفة يكون مقدراً و عند تمام خلقة الجنين مكوناً . (ش)

((الاصل))

٦- « محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن حمّاد بن عيسى، عن ربعي »
« ابن عبدالله، عن الفضيل بن يسار قال: سمعت أباجعفر عليه السلام يقول: العلم علمان »
« فعلمٌ عندالله مخزون لم يطلع عليه أحداً من خلقه و علمٌ علّمه ملائكته ورسله »
« فما علّمه ملائكته و رسله فانّه سيكون لايكذّب نفسه ولاملائكته و لا رسله »
« و علمٌ عنده مخزونٌ يقدّم منه ما يشاء و يؤخّر منه مايشاء و يثبت ما يشاء».

((الشرح))

(محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن حمّاد بن عيسى، عن ربعيّ بن عبدالله، عن الفضيل بن يسار قال: سمعت أباجعفر عليه السلام يقول: العلم علمان فعلم عندالله مخزون) لايعلمه إلاّ هو كما فسّره بقوله (لم يطلع عليه أحداً من خلقه) و هو العلم بسرّ القضاء والقدر ونحوه وقيل المراد بالعلم المخزون العلم المكتوب المقرّر في اللّوح المحفوظ. أقول: فيه نظر لأنّ كلّ ما في اللّوح المحفوظ من العلوم لايجب أن يكون مختصّاً به سبحانه لايطلع عليه أحد من خلقه بل لنا أن نقول: كلّ ما فيه فهو حاصل لبعض خلقه فإنّ اللّوح المحفوظ إمّا الملك كما هو مذهب الصدوق (رضي الله عنه) وقد صرّح به في كتاب الاعتقادات أو الرّوح المقدّس لأمير المؤمنين عليه السلام كما قال في خطبة البيان أنا اللّوح المحفوظ (و علم علّمه ملائكته و رسله) تعليماً لايحتمل متعلّقه نقيضه و ذلك بأن لا يكون معلّقاً بشرط (فما علّمه ملائكته و رسله فإنّه سيكون) على وفق ما علّمهم من غير تغيّر وتبدّل (لايكذب نفسه ولاملائكته ولارسله) (١)لايكذب إمّا من الكذب أومن التكذيب

---

(١) قوله «فما علمه ملائكته و رسله» أقول هذا الحديث رد على ما توهمه الفخر الرازى و نقلنا عن المحصل من علة ذهاب الشيعة الى القول بالبداء و يؤيد مضمون الحديث بقاعدة اللطف الذى يقول به الشيعة و ان كل شيء يقرب العبد الى الطاعة ويبعده *

أي لايكذب نفسه في إخباره للملائكة بوقوع متعلّقه ولا يكذب ملائكته في إخبارهم للرّسل ولا يكذب رسله في إخبارهم للخلق لأنّ الكذب نقص وقبيح وجب تنزّهه تعالى و تنزّه سفرته عنهما ، فإن قلت : هذا ينافي مارواه الصدوق في كتاب العيون بإسناده عن أبي الحسن الرضا عليه السلام لاثبات البداء قال عليه السلام « لقد أخبرني أبي عن آبائه أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال : إنّ الله عزّ وجلّ أوحى إلى نبي من أنبيائه أن أخبر فلاناً الملك أنّي متوفّيه إلى كذا و كذا فأتاه ذلك النبيّ فأخبره فدعى الله الملك و هو على سريره حتّى سقط من السرير ، وقال : ياربّ أجّلني حتّى يشبّ طفلي و أقضي أمري فأوحى الله تعالى إلى ذلك النبيّ أن ائت فلاناً الملك فأعلمه أنّي قد أنسيت أجله وزدت في عمره خمسة عشر سنة فقال ذلك النبيّ : يا ربّ إنّك لتعلم أنّي لم أكذب قطّ فأوحى الله تعالى إنّما أنت عبد مأمور وأبلغه ذلك والله لايسئل عمّا يفعل » قلت : المراد بالتعليم التعليم المقرون بمايفيد القطع بوقوع متعلّقه فإنّه لابدّ من وقوعه لمامرّ ، و أمّا التعليم المجرّد عن ذلك فيجوز أن لا يقع متعلّقه لجواز أن يكون وقوع متعلّقه مقيّداً بشرط في علم الله تعالى كما في حديث وفاة الملك فإنّه كان مقيّداً في علم الله تعالى بترك الدّعاء والتضرّع فلمّا وجدا لم يقع الوفاة لانتفاء الشرط و إخبار النبيّ ذلك الملك من الله بأنّه متوفّيه ، لم يكن كذباً في نفس الأمر فانّ قوله « متوفّيه من كلامه تعالى و هو مقيّد في علمه بما ذكر و عدم علم النبيّ بذلك القيد لاينافي ذلك الكلام المقيّد في نفس الأمر و لايكون الاخبار به كذباً (١) و إنّما يكون كذباً لو لم يؤمر بالاخبار

☆عن المعصية فهو واجب عليه تعالى وان الاغراء بالجهل قبيح ولاريب ان النبى والامام اذا أخبرا عن الله تعالى ولم يقع المخبر على ماأخبر به كان ذلك مزلة عظيمة توجب عدم الاعتماد باقوال الانبياء و يخالف اللطف و يوجب نقض غرض الواجب تعالى و حينئذ فما ورد من تغيير ما اخبر به الائمة عليهم السلام والانبياء فهو مردود لمخالفته العقل و الاخبار الكثيرة و منها حديث امامة اسماعيل والبداء فيه. (ش)

(١) قوله «ولايكون الاخبار به كذباً» اذا أخبر مقيداً لم يتحقق المحذورات التى☆

فأخبره. و بمثل هذا التوجيه يندفع أيضاً ما يتوجّه على ظاهر مارواه المصنّف في باب «أنّ الصدقة تدفع البلاء» بإسناده عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «مرّ يهوديّ بالنبيّ صلى الله عليه وآله فقال: السام عليك فقال رسول الله صلى الله عليه وآله عليك فقال أصحابه إنّما سلّم عليك بالموت فقال: الموت عليك، قال النبيّ صلى الله عليه وآله و كذلك رددت، ثمّ قال النبيّ صلى الله عليه وآله: إنّ هذا اليهوديّ يعضّه أسود في قفاه فيقتله، قال: فذهب اليهوديّ فاحتطب حطباً كثيراً فاحتمله ثمّ لم يلبث أن انصرف فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: ضعه فوضع الحطب فإذا أسود في جوف الحطب عاضّ على عود فقال: يا يهوديّ أيّ شيء عملت اليوم؟ فقال: ما عملت عملاً إلاّ حطبي هذا احتملته فجئت به، و كان معي كعكتان فأكلت واحدة و تصدّقت بواحدة على مسكين فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: بها دفع الله عنك وقال: إنّ الصدقة تدفع ميتة السوء عن الإنسان» تقرير الدّفع أنّ قوله صلى الله عليه وآله: إنّ هذا اليهوديّ يعضّه أسود في قفاه فيقتله من كلامه تعالى أو حاه إليه و أمره بتبليغه لقوله تعالى «وما ينطق عن الهوى إن هو إلاّ وحيٌ يوحى» و هذا الكلام في علم الله كان مقيّداً بالشرط و هو عدم التصدّق و هو مع هذا القيد صادق كصدق الشرطيّة والمخبر به من الله أيضاً صادق لأنّه مأمور بتبليغه و عدم وقوع متعلّقه لانتفاء الشرط لاينافي صدقه نعم فيه دلالة على أنّ الأنبياء عليهم السلام لايعلمون جميع أسرار القدر، ولايبعد أن يكون الغرض من أمرهم بتبليغ أمثال ذلك (٢) أن يظهر للخلق أنّ لله تعالى علوماً لايعلمها إلاّ هو، والله أعلم (و علم عنده مخزون يقدّم منه مايشاء و يؤخّر منه مايشاء و يثبت مايشاء) باختياره و إرادته إن كان لكلّ واحد من التقديم والتأخير والإثبات مصلحة تقتضيه و هذا هو المراد بالبداء هنا. توضيح ذلك أنّ الله سبحانه عالم في الأزل بالأشياء و منافعها و مصالحها فإذا كان

---

*ذكرنا منزلة الناس ورفع اعتمادهم بقول الحجج وان قيل لم ينقل كون اخبارهم مقيدة، قلنا لعلهم اعتمدوا على قرينة للتقييد أو أخبروا مقيداً ولم ينقل الينا مثلا قال النبي للملك انى متوفيه الى وقت كذا ان لم يحدث حدث، أوكان معلوماً للملك ان اخباره مقيد بعدم الدعاء. (ش)

(٢) لعله اخبر مقيداً ولم ينقل ولعل كلام الشارح يخالف نفس الحديث الذى هو فى شرحه (ش)

لشيء مصلحةفي وقتمن وجهوفيوقت من وجه آخر إنشاءقدّمه وإنشاءأخّره(١) و كذا إذاكان لشيء مصلحة في وقت دون وقت آخر بيّنه في ذلك الوقت بإرادته و علمه في الأزل بإثباته في ذلك الوقت و تقديمه و تأخيره على حسب الاختيار، والارادةالحادثة لاينافي الاختيار والقدرة بل يوكّدهما ولايوجب تغيير علمه أصلاً و إنّما يوجب تغييره لوعلمأنّه يؤخّرهولايثبته مثلاً فقدّمه وأثبته. لا يقال لوكان البداء عبارة عن الإيجاد بالاختياروالإرادة كان في القسم الأوّلأيضاً بداء لضرورة أنّ ماوقع فيه التعليم أيضاً يوجده بالاختيار والإرادة ، لأنّا نقول المعتبر في البداء أن يوجده بالاختيار والارادة الحادثة عند وقت الايجاد (٢)وإن

---

(١) قوله «ان شاء قدمه وان شاء أخره» لكن علمه منالازل تعلق بأحدهما المعين من غير ترديد بحيث لايتصور فيه تغيير أصلا وحاصل تفسير الشارح ان هذاالكلام دفع لوهم من يزعمانه تعالىفاعلموجب ويقولانه تعالى يفعل مايشاء مثلايخلق زيداً فى زمان مقدم و عمراً فى زمان مؤخر كما يصنع شيئاً صغيراً و شيئاً كبيراً و شيئاً فى هذا المكان وشيئاً فى ذلك المكان على حسب مايراه من المصالح و هذا تاويل للبداء على الوجه الاول الذى ذكره سابقاً (ش) .

(٢) قوله « عندوقت الايجاد» الارادة منالله تعالى انكان علمه بالمصلحة فهو قديم وان كان نفس فعلهفلايتصوركون الارادة فى بعض الامور سابقة على الفعل و فىبعضهاحاصلة عنده والحق أنه تعالى كان عالما من الازل بمايفعل فى كل زمان و تعلق مشيئته به ولا تغير فىمشيئته ولايؤخر ماأراد تقديمه من الازل ولايقدم ما أراد تأخيره من الازل ولايخفى ان كلام الشارح فى معنى انكار البداء و تأويله بشيء لايستلزم منه المحال و حدوث المصلحة فى زمان الايجاد لاينافى كون علمه تعالى بالمصلحة قديماً و أما على تأويل صدرالمتألهين ان التقديم والتأخير ليسفيما تعلقعلمالله‌تعالىوالعقول القادسة به بل فى علم النفوس الغير العالمة بتفاصيل ماسيأتى من الازل فيحكمونبشيء على ظاهر الامر والعادة و ربما يتفق شيء يخرج عنمجرى العادة ولايعلم به تلك النفوس و ينسب التغير الحاصل فى علم تلك النفوس الىالله تعالى و يسمى بالبداء كماينسب حزن الاولياء الىالله‌تعالى فى قوله «فلما*

لايكون للخلق علم بصدوره عنه قبل صدوره عنه كما أشرنا إليه سابقاً ولا يتحقّق شيءمن ذينك الأمرين في القسم الا وّل أمّا الثاني فظاهر و أمّا الأوّل فلارادة الايجاد في الأزل أو عند التعليم والله أعلم هذا و قال الفاضل الأستر آبادي في حلّ هذا الكلام و علم عنده مخزون أي مقدّر في اللّوح المحفوظ أوّلاً على وجه ثمّ يغيّر ذلك إلى وجه آخر لمصلحة حادثة وهذا هو البداء في حقّه تعالى. وقال الفاضل الشوشتري في حلّه: ولعلّه إنّما يستقيم البداء فيه و يرتفع العبث ولايتطرّق شبهة التغيّر في علمه إذاقلنا باثبات مخزونه في موضع و اطّلع عليه أحد و لم يجز له إظهاره و أنّه اطّلع بعض الناس عليه كما سيجيء مايفهم منه ذلك انتهى فليتأمّل.

((الاصل))

٧-« و بهذاالاسناد، عن حمّاد ، عن ربعي، عن الفضيل قال: سمعت أباجعفر» « عليه السلام يقول : من الأمور أمور موقوفة عندالله يقدّم منها ما يشاء ويؤخّر» « منها مايشاء».

((الشرح))

(و بهذاالاسناد ، عن حمّاد ، عن ربعي ، عن الفضيل قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : من الأمور أمور موقوفة عندالله) الأمور قسمان القسم الأوّل أمور محتومة (١) حتمها الله تعالى قبل أوان وجودها و هو يوجدها في أوقاتها لامحالة ولا

---

* آسفونا انتقمنا» على مامر فيستقيم الكلام من غير حاجة الى تكلف والتزام محال ولا خروج عن ظاهر الحديث و سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى. واما كلام الفاضلين الاسترآبادى والتسترى فغير ظاهر لنا ولم نعرف مقصودهما . (ش)

(١) قوله «الامور قسمان الاول امور محتومة» ان كان مراد الشارح تقسيم الامور بالنسبة الى علم البارى تعالى و ارادته فانا لانسلم التقسيم بل الامور قسم واحد وهو المحتوم فانه تعالى يعلم مايقع ولايتردد فى شيء فكل شيء موقوف على شرط يعلم أن شرطه يحصل اولا*

يمحوها و من هذاالقبيل ما مرّ من أنّ ماعلّمه ملائكته و رسله فانّه سيكون و ما رواه الصدوق عن أبي الحسن الرّضا عليه السلام حين قال له سليمان المروزي ألاتخبرني عن إنّا أنزلناه في ليلة القدر في أي شيء أنزلت قال: يا سليمان ليلة القدر يقدّر الله تعالى فيها مايكون من السنة إلى السنة من حيوة أو موت أو خير أو شرّ أو رزق فماقدّره الله في تلك اللّيلة فهو من المحتوم. والقسم الثاني اُمور غير محتومة حتمها موقوف على مشيّة و إرادة حادثة في أوقاتها (يقدّم منهامايشاء و يؤخّر منها مايشاء) فعلم من ذلك تجدّد إرادته تعالى في القسم الثاني وهو معنى البداء. وقيل: المراد بالاُمور المحتومة الاُمور الماضية و بالاُمور الموقوفة الامور الآتية ولا بداء في الاُولى إذ الماضي لاقدرة عليه بخلاف الآتي. و فيه أنّ الاُمور الآتية قديكون محتومة (١) كماذكرنا سابقاً ودلّ عليه أيضاً حديث مولانا الرّضا عليه السلام.

((الاصل))

٨ـ « عدّة من أصحابنا ، عن أحمدبن محمّدبن عيسى ، عن ابن أبي عمير ، عن »
« جعفربن عثمان، عن سماعة ، عن أبي بصير ' ووهيب بن حفص، عن أبي بصير ، »
« عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إنّ لله علمين علمٌ مكنونٌ محزونٌ ، لايعلمه إلاّ هو ، »
« من ذلك يكون البداء. وعلمٌ علّمه ملائكته و رسله و أنبياءه فنحن نعلمه »

---

* يحصل فان علم أنه يحصل الشرط يعلم أنه يحصل المشروط به ايضاً، وان علم أنه لايحصل الشرط علم انه لايحصل المشروط وليس له تعالى تجددعلم بعدالجهل ولاتجدد عزم بعد الترديد فليس التغيير فى علمه تعالى وارادته بل ان كان شيء من ذلك ففى علم بعض النفوس الذين ليس لهم احاطة بجميع الشروط و الاسباب و مايمكن أن يقع من الموانع والجوائح ولامناص عن تأويل صدر المتألهين فى توجيه هذه العويصة. (ش)

(١) قوله «قديكون محتومة» قد تدل على جزئية الحكم و الحق أن القضية كلية و ان الامور تكون مطلقاً محتومة فى علم البارى تعالى و انمايكون الترديد عندالنفوس الناقصة. (ش)

((الشرح))

(عدّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن ابن أبي عمير، عن جعفر بن عثمان، عن سماعة ، عن أبي بصير؛ ووهيب بن حفص ، عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : إنّ لله علمين علم مكنونٌ مخزونٌ لايعلمه إلاّ هو من ذلك يكون البداء) (١) أي إيجاد فعل بالتقدير والتدبير والارادة الحادثة لحكم ومصالح لا يعلمها إلاّ هو (و علم علّمه ملائكته و رسله و أنبياءه فنحن نعلمه) بتعليم نبويّ و

---

(١) قوله « من ذلك يكون البداء » سبق هذاالمعنى فى حديث الفضيل بن يسار عن الباقر «ع» وفى معناه روايات آخر مروية فى البحار و غيره و هو حديث مستفيض مؤيد بـالعقل على ماسبق و به يضعف صحة ما روى فى بعض الاخبار من أن بعض الانبياءأوالائمة عليهم السلام اخبروا بشىء على البت فلم يقع كما أخبروا للبداء لانه يرتفع الاعتماد عن أخبار الحجج عليهم السلام كما مضى لكن العلامة المجلسى (رحمه الله) وقبله صدرالمتألهين (قده) التزما بصحة ذلك و أن الائمة عليهم السلام ربما لم يطلعوا الا على لوح المحو و الاثبات و أخبروا بشىء لم يقع على ما أخبروا . قال صدر المتألهين ان القوى المنطبعة الفلكية لماحصل لها العلم بموت زيد بمرض كذا فى ليلة كذا لاسباب تقتضى ذلك و لم يحصل لها العلم بتصدقه الذى سيأتى به قبل ذلك الوقت لعدم اطلاعها على أسباب التصدق بعد ثم علمت به و كان موته بتلك الاسباب مشروطاً بأن لايتصدق فتحكم أولا بالموت وثانياً بالبرء و اذا كانت الاسباب لوقوع أمر ولاوقوعه متكافئة و لم يحصل لها العلم برجحـان أحدهما بعد لعدم مجىء أوان سبب ذلك الرجحان بعد كان لها التردد فى وقوع ذلك الامر -الى أن قال- فاذا اتصلت بتلك القوى نفس النبى أو الامام (ع) و قرأ فيها بعض تلك الامور فله أن يخبر بمارآه بعين قلبه أو شاهده بنور بصيرته او سمع بأذن قلبه.انتهى ما اردنا نقله. ولعل مراده أن الحجة يخبر بمارآه و سمعه لاعلى سبيل البت و القطع بل على الاحتمال والترديد ثم نقول اطلاع بعض النفوس والقوى على الغائبات أمر ممكن صحيح سواء قلنا بالفلك والنفوس المنطبعة الفلكية أولا اذلاريب فى وجود موجودات مجردة غيبية *

. . . .

* لهم علم بما سيأتي كما يظهر لنا في الرؤيا الصادقة و نسميها ملائكة و ان سماه نفوساً فلكية ولايبعد عدم علم بعضهم بجميع الشرائط كما ذكره (قدس سره) و أما اطلاع الائمة عليهم السلام و اتصال نفوسهم بتلك النفوس فهو ممكن أيضاً لكن لايشتبه عليهم الامر بأن يظنوه محتوماً و يخبروا به على البت. وقال العلامة المجلسي في البحار : يظهر من بعض الاخبار أن البداء لايقع فيما يصل علمه الى الانبياء والائمة عليهم السلام و يظهر من كثير منها وقوع البداء فيما يصل اليهم أيضاً و يمكن الجمع بوجوه ثم ذكر الوجوه منها أن المراد بالاولة الوحي و يكون ما يخبرون به من جهة الالهام و اطلاع نفوسهم على الصحف السماوية يعني يكون ما يخبرون به و يقع فيه البداء مما الهموا به لامن الله من اللوح المحفوظ بل باطلاع نفوسهم على الصحف السماوية ، فيكون اخبارهم بها من قبل أنفسهم لاعلى وجه التبليغ وأما ماأمروا بتبليغه فلايقع فيه البداء والصحف السماوية التي ذكرها هي القوى المنطبعة الفلكية التي ذكرها صدر المتألهين ويبقى هنا سؤال الفرق بين الوحي والالهام و جواز الخطاء و التغيير في الالهام دون الوحي فان كان اخبارهم بخلاف الواقع قادحاً في عصمتهم فلافرق بينهما، ثم نقول هل الائمة عليهم السلام يميزون بين ما ألهموا وبين ماأوحي اليهم ممالايتغير أولا وبعد التميز هل يعلمون أن مااطلعوا عليه في الصحف السماوية ربما لايكون موافقاً للواقع أولا و ان علموا هل يخبرون بمارأوا على سبيل البت أو لايخبرون الاعلى وجه الاحتمال ولابد للعلامة المجلسي (رحمه الله) أن يجيب بأنهم يميزون ولا يخبرون في مارأوا الاعلى وجه الاحتمال فيرجع جوابه الى الوجه الرابع الذي نقله عن الشيخ الطوسي (رحمه الله) وهو ان الحجج عليهم السلام لم يخبروا قط بشيء يقع فيه البداء على البت وهو الكلام القاطع لمادة الاشكال وان توهم متوهم أن نبياً أووصياً ألقي في روعه شيء ولم يميز بين كونه محتوماً وغير محتوم تطرق نعوذ بالله الى جميع احكام الشرايع والمبدء و المعاد احتمال الخطاء برفع العصمة، ثم قال العلامة المجلسي: الثالث ان تكون الاولة يعني عدم البداء محمولة على الغالب فلا ينافي ماوقع على سبيل الندرة وهو ضعيف جداً اذ تطرق الخطاء الى الوحي والالهام ولو مرة واحدة يرفع الاعتماد عن قول الانبياء ولايجوز الغلو في تصحيح الروايات بحيث يلزم منه ابطال أصل الشريعة. وقلنا في حاشية الوافي (الصفحة ١٧٨ من المجلد الثاني): اعتقادنا أن *

إلهام إلهيّ و هكذا ينبغي أن يكون أوصياء الأنبياء و خلفاؤهم في أرض الله تعالى و عباده ولا بداء فيه لما عرفت.

((الاصل))

٩- « محمّد بن يحيى ، عن أحمد بن محمّد ، عن الحسين بين سعيد، عن الحسن »
« ابن محبوب ، عن عبد الله بن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : ما بدا لله في »
« شيء إلاّ كان في علمه قبل أن يبدوله » .

((الشرح))

(محمّد بن يحيى ، عن أحمدبن محمّد، عن الحسين بن سعيد، عن الحسن بن محبوب، عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: ما بدالله في شيء) أي ما نشأ منه سبحانه حكم و إرادة في شيء بالمحو والاثبات على حسب المصالح (إلاّ كان) ذلك الشيء و محوه و إثباته و مصالحهما (في علمه قبل أن يبدو له) فهو سبحانه كان في الأزل عالماً بأنّه يمحو ذلك الشيء الثابت في وقت معين لمصلحة معيّنة عند انقطاع ذلك الوقت وانقضاء تلك المصلحة و يثبت هذا الشيء في وقته عند تجدّد مصالحه ، ومن زعم خلاف ذلك و اعتقد بأنّه بداله في شيء اليوم مثلاً ولم يعلم به قبله فهو كافر بالله العظيم و نحن منه براء .

((الاصل))

١٠- « عنه ، عن أحمد ، عن الحسن بن عليّ بن فضّال ، عن داود بن »
« فرقد ، عن عمرو بن عثمان الجهني ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إنّ الله لم »
« يبدله من جهل » .

---

* الحجج عليهم السلام معصومون يحفظهم الله عن الاتصال بالنفوس الجاهلة وعن أن يغلطوا فيما يوحى اليهم ولايمكن أن يظنوا ما ليس حقاً من جانب الله وحياً مطابقاً للواقع . (ش)

((الشرح))

(عنه ، عن أحمد ، عن الحسن بن علي بن فضّال ، عن داود بن فرقد، عن عمرو بن عثمان الجهني ، عن أبي عبدالله عليه‌السلام قال : إنّ الله لم يبد له من جهل) أي لم ينشأ منه حكم بمحو الثابت من أجل الجهل برعاية جهات حسنه و مصالحه و اعتبار ما ينبغي له، ثمّ علم اشتماله على الخلل والمفاسد فمحاه كما هو شأن الناقصين في العلم وكذا لم ينشأ منه حكم بايجاد المعدوم في الوقت المعلوم لاقبله من أجل الجهل به قبله لتعاليه عن الجهل بل كلّ ذلك لأجل مصالح و شرايط لا يعلمها إلّا هو و في هذين الحديثين إشارة إلى أنّ بداءه تعالى ليس بداء ندامة و بداء جهل .

((الاصل))

١١ ـ «علي بن إبراهيم ، عن محمّد بن عيسى، عن يونس، عن منصور بن حازم، قال: «سألت أباعبدالله عليه‌السلام هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله بالأمس؟ قال: لا، «من قال هذا فأخزاه الله، قلت : أرأيت ما كان وماهو كائن إلى يوم القيمة أليس «في علم الله ؟ قال : بلى قبل أن يخلق الخلق» .

((الشرح))

(علي بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى، عن يونس، عن منصور بن حازم قال : سألت أباعبد الله عليه‌السلام هل يكون اليوم شيء) من فعله و فعل العباد (لم يكن في علم الله بالأمس قال : لا) لاستحالة الجهل عليه و تجدّد العلم له (من قال هذا فأخزاه الله) أي أذلّه و أهانه و أوقعه في بليّة و عذاب (قلت : أرأيت) أي أخبرني (ماكان و ما هو كائن إلى يوم القيمة) بل و ما هو كائن في يوم القيمة أيضاً (أليس في علم الله؟)لعلّ الفرض من هذا السؤال بعد الجواب عن السؤال المذكور

هواستعلام حال علمه تعالى بجميع الكاينات في جميع الأوقات من حيث الثبوت و الاستمرار و عدم التغيّر (قال : بلى) هو في علم الله أزلاً (قبل أن يخلق الخلق) هذا عقيدة جميع أهل الاسلام إلاّ من لايعتدّ به من أهل البدع كما مرّ آنفاً و فيه دلالة على ثبوت البداء له تعالى و على أن بداءه ليس من جهل.

((الاصل))

١٢ـ « عليّ ، عن محمّد، عن يونس ، عن مالك الجهني، قال:سمعت أباعبدالله» « عليه السلام يقول: لوعلم الناس مافي القول بالبداء من الأجر ما فتروا عن الكلام فيه »

((الشرح))

(عليّ ، عن محمّد،عن يونس، عن مالك الجهني قال: سمعت أباعبدالله عليه السلام » يقول : لوعلم الناس مافي القول بالبداء من الأجر ما فتروا عن الكلام فيه) لأنّ السعي في الشيء على قدر عظمته و زيادة أجره و في هذا الابهام دلالة على عظمة الأجر في هذا القول كيف لا ؟ وفيه اعتراف بتقديره تعالى و تدبيره وقدرته على إيجاد الحوادث و اختياره في إفاضة الوجود على ماتقتضيه الحكمة و المصالح و اقتداره على ما أراد عدمه و إبقاءما أراد بقاءه، وفيه أيضاً خروج عن قول اليهود القائلين بأنّه تعالى قد فرغ من الأمر فراغاً لايريد،ولايقدّر ولايدبّر بعده شيئاً(١) وعن قول

(١) قوله « ولايدبر بعده شيئاً » ان العلامة المجلسى (ره) بعد ماذكر التوجيهات التى نقلها عن سائر العلماء ـقدس الله اسرارهم ـ و زيفها جميعاً قال: ولنذكر ما ظهر لنا من الايات والاخبار بحيث تدل عليه النصوص الصريحة ولايأبى عنه العقول الصحيحة فنقول و بالله التوفيق: انهم انما بالغوا فى البداء رداً على اليهود الذين يقولون ان الله قد فرغ من الامر و على النظام و بعض المعتزلة الذين يقولون ان الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ماهى عليه الان معادن و نباتاً و حيواناً و انساناً و لم يتقدم خلق آدم على خلق أولاده والتقدم انما يقع فى ظهورها لا فى حدوثها ووجودها، و انما أخذوا هذه المقالة☆

الحكمآء القائلين بأنّه واحد لايصدر عنه إلاّ الواحد، وينسبون مازاد إلى العقل. و عن قول بعض المعتزلة القائلين بأنّه خلق الأشياء كلّها دفعة واحدة ثمّ يظهر وجوداتها متعاقبة بحسب تعاقب الأزمنة. و عن قول الدّهريّة القائلين بأنّ الجالب للحوادث هو الدّهر. وعن قول الملاحدة القائلين بأنّ المؤثّر هو الطبايع.

((الاصل))

١٣ـ «عدّةٌ من أصحابنا ، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن بعض أصحابنا،» «عن محمّد بن عمرو الكوفي أخي يحيى، عن مرازم بن حكيم قال: سمعت أبا ـ » «عبدالله عليه السلام يقول: ما تنبّأ نبيٌّ قطّ حتّى يقرّ لله بخمس خصال : بالبداء و »

*من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة و على بعض الفلاسفة القائلين بالعقول والنفوس الفلكية و بأن الله تعالى لم يؤثر حقيقة الا فى العقل الاول فهم يعزلونه تعالى عن ملكه و ينسبون الحوادث الى هؤلاء فنفوا «ع» ذلك و أثبتوا أنه تعالى كل يوم فى شأن من اعدام شىء واحداث آخر و اماتة شخص واحياء آخر الى غير ذلك انتهى كلامه . وهذا الذى ظهر له من الايات والاخبار ليس شيئاً غير ما ذكره الشارح هنا و فى تفسير عنوان الباب الأ أن الشارح قال هنا عن قول الحكماء القائلين بأن الواحد آه و قال العلامة المجلسى (ره) على بعض الفلاسفة القائلين فزاد كلمة بعض لانه اعتقد أن جميع الفلاسفة لايقولون بتفويض الله تعالى أمر الخلق الى العقول بل العقل عندهم سبب و واسطة كسائر العلل الطبيعية و بالجملة فما اختاراه عين قول الصدوق رحمهما الله وانه رد لقول اليهود (و قد أورد ـرحمه الله ـ كلام الصدوق فى الصفحة ١٣٦ من المجلد الثانى من بحار الانوار فراجع) وقال انه بمعزل عن البداء و بينهما كما بين الارض و السماء ألا ترى الى قوله اعدام شىء و احداث آخر و اماتة شخص و احياء آخر فان ذلك ليس بداء و البداء هو العزم باماتة شخص بعينه ثم تغيير العزم واحياء ذلك الشخص بعينه هذا هو الاصطلاح واما البداء فى كلام الائمة على تأويل الصدوق فشىء مخالف للبداء المصطلح ولاضير فيه اذ كثيراً ما اتفق اختلاف الاصطلاحين. ومعذلك فالبداء مصرح به فى التوراة التى بايدى اليهود الان (ش)

« المشيئة والسجود والعبوديّة والطاعة» .

((الشرح))

(عدّة من أصحابنا، عن أحمدبن محمّدبن خالد، عن بعض أصحابنا، عن محمّدبن عمرو الكوفي أخي يحيى، عن مرازم بن حكيم قال: سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: ماتنبّأ نبيٌّ) أي ما صار النبي نبيّاً ولم ينل شرف النبوّة (قطّ حتّى يقرّ لله بخمس خصال: بالبداء والمشيّة والسجود والعبوديّة والطاعة) ردٌّ بالبداء على من أخرجه عن سلطانه في ملكه وبالمشيّة وهي الإرادة على من قال: إنّه موجب، وبالسجود وهو وضع أشرف الأجزاء على التراب للتذلّل له على من أنكر استحقاقه للسجود وحده أو بالكليّة لإنكار أصل وجوده ، و بالعبوديّة على من قال: عزير ابن الله و عيسى ابن الله، كمارَدَّ عليه جلّ شأنه بقوله «لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله»، وبالطاعة على من قال من المتصوّفة إنّ الطاعة مرفوعة عمّن بلغ غاية الكمال لأنّها من المعالجات الّتي تحتاج إليها النفس لبرئها من الأمراض فاذا برئت لا تحتاج إليها، وعلى من أنكر من المبتدعة التكليف مطلقاً لأنّه مشقّة علينا ولا ينفعه تعالى مع أنّه يقدر أن يعطيا بدون الطاعة ما يعطينا معها و هذا مزخرف من القول ، ثمّ هذا الحديث لا ينافي ما سبق في حديث محمّدبن مسلم من أنّ المأخوذ عليهم ثلاث خصال إذلا دلالة فيماسبق على الحصر إلّا بمفهوم اللّقب و هو ليس بحجة كما بيّناه في اُصول الفقه علي أنّه يمكن إدراج الطاعة والسجود في العبوديّة أوّلاً وإدراج البداء والمشيّة في قوله «يقدّم مايشاء ويؤخّر مايشاء» وإدراج خلع الأنداد في العبوديّة أخيراً فكلُّ ما هو مذكورٌ في الأوّل مذكور في الآخر وبالعكس.

((الاصل))

١٤- « و بهذا الاسناد عن أحمدبن محمّدبن، عن جعفر بن محمّد، عن يونس، عن»

« عن جهم بن أبي جهمة ، عمّن حدّثه ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إنّ الله عزّ »
« وجلّ أخبر محمداً صلى الله عليه وآله بما كان منذ كانت الدنيا و بما يكون إلى انقضاء الدّنيا »
« و أخبره بالمحتوم من ذلك و استثنى عليه فيما سواه.»

((الشرح))

(و بهذا الاسناد ، عن أحمد بن محمّد، عن جعفر بن محمّد، عن يونس، عن جهم بن أبي جهمة) جهم بالجيم المفتوحة والميم بعد الهاء الساكنة ، وأبي جهمة كذلك مع الهاء بعد الميم و في بعض النسخ بدون الهاء و قيل جهيم بن أبي جهم بالتصغير في الأوّل (عمّن حدّثه عن أبي عبدالله عليه السلام قال إنّ الله أخبر محمداً صلى الله عليه وآله بما كان منذ كانت الدّنيا و بما يكون إلى انقضاء الدّنيا) من الاُمور الكليّة والجزئيّة و الحوادث اليوميّة (و أخبره بالمحتوم من ذلك) أي ممّا يكون إلى انقضاء الدّنيا والمراد بالمحتوم مايكون محكماً واجب الوقوع (واستثنى عليه فيما سواه) (١)

---

(١) قوله « و استثنى عليه فيما سواه » صريح فى التأويل الذى نقل عن الشيخ الطوسى فى كتاب الغيبة و حاصله أن كل شيء يتوهم وقوع البداء فيه ليس مما قضى به الله تعالى على البت ولا أخبر أنبياءه و رسله كذلك بل أخبرهم على الاحتمال و امكان وقوع الخلاف و باصطلاح فقهائنا أخبرهم بالاقتضاء لا العلية التامة و عليهذا فلابداء بالمعنى المتبادر المصطلح عليه واعتقادى أن كلام الشيخ هو الحاسم لمادة عويصة البداء و توجيه لجميع ما ورد فى أحاديثنا من هذه الكلمة ولايستغنى عنه القائل بساير التأويلات مما ذكره فى بحار الانوار وغيره، منها تأويل الصدوق(ره) وهو أن البداء ليس تغيير حكم و قضاء راجع الى شخص بعينه بل اثبات حكم بعد زوال حكم آخر وهو النسخ أو ايجاد شيء بعد افناء شيء آخر كاحياء زيد بعد اماتة عمرو ، كما مر تفصيله، و منها تأويل السيد المحقق الداماد «قده» و هو أن البداء تغيير حال شخص بعينه فى التكوين مثل اماتة زيد بعد مضى أجله و شفائه بعد انقضاء مدة مرضه و اغنائه بعد اقتضاء المصلحة فقره نظير النسخ فانه تغيير الحكم الشرعى بعد انقضاء مدته و إعترض المجلسى عليه الرحمة على مثله بأن هذا ليس معنى البداء . أقول .لان المصطلح منه هو تغيير قضاء بالنسبة الى شخص واحد فى زمن *

بأن قال : إنّه سيقع إن قضيت أو إن أردت أوإن أوجدت على تقدير الحكمة و المصلحة،والبداء إنّما يكون في هذا القسم لافيما يكون حتماً ولافيماكان لأنّه وقع فلايصحّ أن لايقع ، وقيل ههنا أيضاً المراد بالمحتوم ماكان ، وبغيره -وهوما استثنى عليه- ما يكون- فإنّ كلّما يكون يجري فيه البداءِ ولايجري البداء في شيءممّا كان إذ لابداءبعد القضاء. وفيه ما مرّ من أنّ بعضما يكون لايجري فيه البداء أيضاً كمايرشد إليهبعض الرّوايات .

((الاصل))

١٥ - « عليّ بن إبراهيم، عن أبيه ، عن الرّيّان بن الصلت قال : سمعت » « الرّضا عليه السلام يقول : ما بعث الله نبيّاً قطّ إلاّ بتحريم الخمر و أن يقرّ » « لله بالبداء».

---

* واحد. ومنها تأويل صدر المتألهين (قده) نقله المجلسى (ره) بعنوان بعض الافاضل وقد مر ولاحاجة الى نقلعبارته هنا. ومنها ما نقله عن بعض المحققين و مراده الميرزا رفيعا النائينى - قدسسره - قال : تحقيق القول فىالبداء أن الاموركلها عامها وخاصهاومطلقها و مقيدها و ناسخها و منسوخها و مفرداتها و مركباتها و أخباراتها و انشاءاتها بحيث لا يشذ عنها شيء منتقشة فىلوح والفائض منه على الملائكة والنفوس العلوية والنفوسالسفلية قديكون الامر العام المطلقاوالمنسوخ حسبماتقتضيهالحكمةالكاملةمنالفيضان فىذلكالوقت و يتأخر المبينالىوقتتقتضىالحكمةفيضانه فيهوهذهالنفوس العلوية ومايشبهها يعبرعنها بكتاب المحو والاثبات والبداء عبارة عن هذاالتغيير فى ذلك الكتاب انتهى ولا يفهم منه شيء غير ما قاله صدر المتألهين من نسبة التغيير الى علم بعض النفوس العلوية أو النفوس الفلكية و الظاهر من المجلسى (رحمهالله) أنه غير تأويل الصدر و لعل نظره الى ان لفظه غير لفظ الصدر لاأنمعناهغير معناه. ومنهامانقله عن السيد المرتضى(قده)فى جواب مسائل أهل الرى أن البداء فى اصطلاح الائمة هوالنسخ لاغيره ولايخفى أن جميع هذهالوجوهلاتستغنى عن كلامالشيخ الطوسى(ره)ان صحماروى فى الموارد الخاصة التىصرح فيها بالتغير.(ش)

((الشرح))

(عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ،عن الرّيّان بن الصلت قال : سمعت الرّضا عليه السلام يقول : ما بعث الله نبيّاً قطّ إلّا بتحريم الخمر) تحريم الخمر كان ثابتاً في جميع الأزمان وفي جميع الملل وما رواه العامّة من أنّ شربها كان حلالاً في شرعنا أوّلاً ثمّ حرّم فالظاهر أنّه افتراء (و أن يقرّ لله بالبداء) لأنّه من اُصول الإيمان بالله القادر المختار (١).

---

(١) « لانه من أصول الايمان بالله القادر المختار » و ذهب بعض علمائنا الى أن الايمان بالبداء يقتضى توجه العباد الى الله تعالى بالدعاء و طلب التوفيق و المغفرة لانهم اذا اعتقدوا أن القضاء لايتغير وأيسوا من الدعاء والاجابة لم يعبدوا الله تعالى ولم يطلبوا منه شيئاً و طريقة الانبياء دعوة الناس الى الطلب من الله تعالى كما هو معلوم و ذكرنا ماعندنا فى ذلك فى حواشى الوافى وقال العلامة المجلسى(رحمه الله) ثم اعلم أن الايات والاخبار تدل على أن الله تعالى خلق لوحين أثبت فيهما مايحدث من الكائنات أحدهما اللوح المحفوظ الذى لاتغير فيه أصلا و هو مطابق لعلمه تعالى والاخر لوح المحو والاثبات فيثبت فيه شيئاً ثم يمحوه لحكم كثيرة لاتخفى على اولى الالباب مثلا يكتب فيه أن عمر زيد خمسون سنة و معناه أن مقتضى الحكمة أن يكون عمره كذا اذا لم يفعل ما يقتضى طوله او قصره فاذا وصل الرحم مثلا يمحى الخمسون و يكتب مكانه ستون و اذا قطعها يكتب مكانه اربعون و فى اللوح المحفوظ أنه يصل وعمره ستون انتهى اقول: ولوح المحو والاثبات هو الذى عبر عنه فى موضع اخر بالصحف السماوية كما مر و مرجعه الى تأويل صدر المتألهين و أن البداء ليس فى علم الله ولا فى اللوح المحفوظ بل فى بعض مخلوقاته و سماه لوح المحو و الاثبات كما سماه الصدر القوى المنطبعة الفلكية واللوح والقلم على ما ذكره الصدوق فى اعتقاداته ملكان من ملائكة الله فتأويل المجلسى ـ رحمه الله ـ يرجع الى تأويلين أحدهما ما مر وهو عين تأويل الصدوق عليه الرحمة فى كتاب التوحيد وهو فى معنى انكار البداء والتغير بتاًكما سبق ، والثانى ما نقلناه هنا و هو عين تأويل صدر المتألهين (قده) و مرجعه الى الاقرار بالبداء والتغير لكن لا بالنسبة الى علم الله تعالى بل الى علم بعض *

((الاصل))

١٦- « الحسينُ بن محمّد، عن معلّى بن محمّد قال : سئل العالم عليه السلام كيف »
« علم الله؟ قال علم و شاء و أراد و قدَّر و قضى و أمضى ، فأمضى ما قضى و قضى»
«ماقدَّرو قدَّرماأراد، فبعلمه كانت المشيئة و بمشيئته كانت الارادة و بارادته كان»
« التقدير و بتقديره كان القضاء و بقضائه كان الامضاء والعلم متقدّم على المشيئة»
« والمشيئة ثانية والارادة ثالثة والتقدير واقع على القضاء بالإمضاء ، فللّه تبارك »
« و تعالى البداء فيما علم متى شاء، و فيما أراد لتقدير الأشياء ، فاذا وقع القضاء »
« بالامضاء فلابداء فالعلم في المعلوم قبل كونه، والمشيئة في المنشأ قبل عينه و »
« الارادة في المراد قبل قيامه والتقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها و توصيلها »
« عياناً ووقتاً، والقضاء بالامضاء هوالمبرم من المفعولات ذوات الأجسام المدركات»
« بالحواسّ من ذوي لون و ريح و وزن و كيل و مادبَّ و درج من إنس و جنّ »
« و طير و سباع و غير ذلك ممّا يدرك بالحواسّ ، فللّه تبارك و تعالى فيه البداء »
« ممّا لاعين له ، فاذا وقع العين المفهوم المدرك فلابداء والله يفعل ما يشاء »
« فبالعلم علم الأشياء قبل كونها ، و بالمشيئة عرف صفاتها و حدودها و أنشأها »

*مخلوقاته ولكن الظاهران المجلسى (رحمه الله) رأى انهما تأويل واحد غير متخالف و لابد من التأمل فى ذلك و على كل حال فحمل البداء على تأثير الدعاء والصدقات وصلة الرحم حسن جداً لكنه ليس من البداء المصطلح فى شيء اذ لاحاجة الى الالتزام بلوح المحو و الاثبات فيه بل اذا اعتقد الانسان أن القضاء لايتغير و أن علمه تعالى تعلق بحصول الصحة من المرض و طول العمر و الغنى بعد الفقر بعد حصول اسباب طبيعية كشرب الدواء و التجارة والسعى فى طلب الرزق أو أسباب روحانية كصلة الرحم والدعاء و التضرع كفى فى السعى والطلب و فى الدعاء أيضاً و بذلك يجمع بين القول بالقضاء والقدر وبين اختيار العبد و تكليفه بالسعى والعمل لتحصيل معاشه و معاده من غير أن نلتزم بالبداء المصطلح كما سيجيء ان شاء الله فى محله. (ش)

« قبل إظهارها، و بالارادة ميّز أنفسها في ألوانها و صفاتها ، و بالتقدير قدّر »
« أقواتها و عرف أوّلها و آخرها، و بالقضاء أبان للناس أماكنها و دلّهم عليها، و »
« بالامضاء شرح عللها و أبان أمرها و ذلك تقدير العزيز العليم. »

((الشرح))

(الحسين بن محمّد ، عن معلّى بن محمّد قال : سئل العالم عليه السلام كيف علم الله) هذا الحديث من الثنائيّات فهو من أعلى الأسانيد العالية (١) و لعلّ السائل استفهم عن تقدّم علمه على المعلومات أو عن كفاية علمه بها في وجودها والجواب مشعر بتقدّمه عليها بمراتب وعدم كفايته في وجودها بل بينه و بين وجودها وسائط (قال علم) أي علم في الأزل بانه سيوجد الأشياء وهذا العلم بعينه هو العلم بها بعد وجودها لما عرفت آنفاً من أنّ العلم بالأشياء قبل وجودها وبعده واحد، و أنّ العلم نفس ذاته ولا معلوم سواه فلمّا أحدث المعلومات وقع العلم منه عليها (و شاء) ما يكون في وجوده مصلحة و يكون وجوده خيراً محضاً أو خيراً غالباً (و أراد) إرادة عزم فهي آكد من المشيّة و أخصّ منها كما يجيء في رابع الجبر والقدر تفسير الإرادة بأنّها هي العزيمة على ما يشاء وقد يعبّر عنها بأنّها هي الثبوت على ما يشاء يعني الجدّ فيه ، و ربّما يفهم من كلام بعض العلماء أنّ المشيّة هي العلم بشيء معما يترجّح به وجوده فهي حينئذ نوع من العلم مغايرة للإرادة (و قدّر)أي قدّر الأشياء أوّلها و آخرها و حدودها و ذواتها و صفاتها وآجالها و أرزاقها إلى غير ذلك ممّا يعتبر في كمالها و تميّزها وتشخّصها (و قضى) أي حكم بوجود تلك الأشياء في الأعيان على وفق الحكمة والتقدير (و أمضى) أي أنفذ حكمه وأتمّه

---

(١) قوله « فهو من أعلى الاسانيد العالية » ماذكره غير ظاهر لانا لانعلم الامام الذى عناه بقوله سئل العالم فلعله كان متقدماً على معلى بن محمد كثيراً أو لعله كان فى زمانه لكنه سمعه بواسطة والقول بكون الحديث مرسلا أظهر و أما معنى الحديث وتفسيره فسيجىء ان شاءالله فى نظائره فى الابواب الاتية ان شاءالله. (ش)

فجاءت الأشياء كما أرادها وقدّرها و قضاها مع أسبابها و شرايطها و تميّزاتها و تشخّصاتها في أماكنها و مساكنها طوعاً وانقياداً لقدرته القاهرة كما قال سبحانه « ثمّ استوى إلى السماءِ وهي دخان فقال لها و للأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين » فهذه ستّة امور لابدّ منها في خلق كلّ شخص من أشخاص الموجودات و إيجاد كلّ فرد من أفراد المخلوقات و بين تلك الأمور ترتّب و تسبّب في لحاظ العقل، نظير ذلك أنّ الصانع منّا لشيء لابدّ من أنّ يتصوّر ذلك الشيء أوّلاً و أن تتعلّق مشيّته و ميله إلى صنعه ثانياً و أن يتأكّد العزم عليه ثالثاً و أن يقدّر طوله و عرضه و حدوده و صفاته رابعاً و أن يشتغل بصنعه و إيجاده خامساً وأن يمضي صنعه سادساً حتّى يجيء على وفق ما قدّره إلاّ أنّ هذه الأمور في صنع الخلق لاتحصل إلاّ بحيلة و همّة و فكر و شوق و نحوها بخلاف صنع الحقّ فانّه لايحتاج إلى شيء من ذلك كما مرّ (فأمضى ما قضى) أي فأبرم و أتمّ و أحكم ما حكم بوجوده (و قضى ما قدّر و قدّر ما أراد) أشار بهذا التفريع إلى أنّ وجود القضاءِ وتحقّقه دليلٌ على وجود جميع الأمور المذكورة المعتبرة في احاظ العقل لتحقّقه لأنّ وجود المسبّب دليل على وجود جميع أسبابه المتعاقبة ،أو إلى أنّه يمكن اعتبار تلك الأمور وملاحظتها تارة على سبيل التعاقب وتارة على سبيل الاجتماع وإنّما لم يقل أيضاً أراد ماشاء وشاء ماعلم إمّا للاقتصار لظهور ذلك ممّا ذكر، أولأنّه لاتفاوت بين المشيّة والإرادة إلا بحسب الاعتبار، وتعلّق المشيّة بكلّ ماعلم غير صحيح لأنّه تعالى عالم بالمفاسد والقبايح ولايشاؤها ولمّا كان المقصود ممّا ذكر هو بيان الترتّب في الأمور المذكورة فرّع عليه الترتّب بقوله (فبعلمه كانت المشيّة)(١) إذ مشيّة الشيءِ متوقّفة على العلم به و بجهات حسنه (و بمشيّته كانت الإرادة)أي الارادة

(١) قوله « فبعلمه كانت المشية » ليس المراد التأخر الزمانى بمعنى أن يكون العلم قبل المشية قبلية بالزمان وهكذا ما بعده بل ان أمكن فرض وجود زمان حين وجود علم البارى تعالى كان علمه و مشيته و ارادته و تقديره و قضاؤه وامضاؤه فى زمان واحد و الباء فى بعلمه و بمشيته و غيرها بمعنى السببية. و التعليل .

المؤكّدة بالعزم على المشيّة إذ العزم على الشيء فرع لحصول ذلك الشيء (وبإرادته كان التقدير) إذ تقدير الشيء يقع بعد إرادته كما أنّ الباني يقدّر في نفسه طول البيت و عرضه و سائر ما يعتبر في خصوصيّاته بعد العزم على بنائه (و بتقديره كان القضاء) إذ خلق الشيء والحكم بوجوده يقع بعد تقديره بقدر معيّن و وزن معلوم و مقدار مخصوص فإنّ القضاء بمنزلة البناء والقدر بمنزلة الأساس ولا يتحقّق البناء بلا أساس (و بقضائه كان الإمضاء) إذ الامضاء هو إتمام القضاء و إنفاذه و الفراغ منه ولا يتصوّر ذلك بدون القضاء ثمّ أكّد ذلك بقوله (والعلم متقدّم على المشيّة(١) والمشيّة ثانية والارادة ثالثة والتقدير واقع على القضاء بالامضاء) النسبة بين التقدير والقضاء كالنسبة بين العلم والمعلوم في التقدّم والتأخّر فكما أنّ العلم واقع على المعلوم منطبق عليه إذا وجد المعلوم كذلك التقدير واقع على القضاء منطبق عليه إذا وجد القضاء بالإمضاء، ثمّ لما كان الانطباق من الطرفين كان القضاء أيضاً منطبقاً على التقدير واقعاً على وفقه (فللّه البداء فيما علم متى شاء (٢) وفيما أراد

---

(١) قوله «والعلم متقدم على المشيـة آه» المراد به التقدم بالعلية و بذلك ثبت أن العلية لاتقتضى التقدم الزمانى بل العليـة نفسها مناط التقدم. (ش)

(٢) قوله «فلله البداء فيما علم متى شاء» لايظهر المراد من البداء هنا حق الظهور الا بعد ما سيجيء ان شاء الله تعالى من تفسير مراتب القضاء و بعد اللتيا والتى فالبداء ليس يستحق هذه العناية والتهويل الذى اهتم به المتأخرون و استوعروا مسلكه و استصعبوا حله و لست أرى فيه شيئاً أوجب هذا الاستعضال و فهم وجه عنايتهم به عندى أشكل من اصل المسئلة وما أدرى سبب هذه العناية التامة العجيبة و ذلك لانه لاخلاف بين علمائنا فى ان البداء محال على الله تعالى كما مر و انه لا يجوز التغير فى علمه ولا يجوز عليه الكذب بأن يخبر الحجج بوقوع مالايقع اصلا ولاان يمكّن أنبيائه ورسله من اعتقاد الامر الباطل و أيضاً لاخلاف بينهم فى أن ما ورد فى الروايات من نسبة البداء الى الله تعالى فهو مثل نسبة الرضا والغضب والكراهة والحب والحزن والاسف يجب تأويله بوجه صحيح يمكن نسبته الى الله تعالى و حينئذ فالاختلاف فى البداء لفظى نظير أن يختلفوا فى أن الله تعالى هل يغضب أولا فمن نفاه فمراده نفى حقيقته ومن أثبته فلابد أن يأوله، ولما كان *

لتقدير الأشياء فإذا وقع القضاء بالامضاء فلابداء) أشار بذلك إلى أنّه إذا لوحظت تلك الأسباب من أوّلها إلى أعلى المسبّبات أعني القضاء بالامضاء كان له تعالى البداء في كلّ مرتبة من مراتب تلك الأسباب إذ له أن يشاء وأن لايشاء بقدرته و اختياره على ما يقتضيه الحكمة والمصلحة و أن يريد و أن لايريد و أن يقدّر وأن لايقدّر و هذا معنى البداء في حقّه تعالى. و إذا لوحظت تلك المسبّبات من آخرها و هو القضاء بالامضاء لابداء له في شيء من مراتبها لأنّ تحقّق القضاء دليل على وقوع جميع أسبابها ووقوع ماوقع خارج عن متعلّق القدرة والإرادة إذ لايقدر أحد على إيقاع ماوقع ولا يمكن له إرادته لأنّ القدرة والإرادة إنّما يتعلّقان بالشيء قبل وقوعه لا بعده بالاتّفاق، ثمّ أشار إلى أنّ كلاًّ من العلم والمشيّة والارادة والتقدير متعلّق بمتعلّقه قبل و جود ذلك المتعلّق في الأعيان على سبيل التفريع لكونه نتيجة للسابق و معلوماً منه بقوله (فالعلم بالمعلوم قبل كونه) في الخارج بمراتب لأنّ كونه في الخارج بعد القضاء والعلم مقدّم عليه بثلاث مراتب كما عرفت و سرّ ذلك أنّ ذاته تعالى في الأزل علم بالموجودات في أوقاتها و بعبارة اُخرى هو علم في الأزل بأنّه سيوجدها في أوقاتها فالعلم أزليّ والمعلوم حادث (والمشيّة في المنشأ(١) قبل عينه) أي قبل وجوده في الأعيان بمرتبتين أو قبل تعيين عينه وحقيقته (والارادة في

* مقام بيان العقائد فالصحيح أن يقال لابداء كما لاغضب ولارضاء و ليس له تعالى يد ولا رجل ولاعين ولا اذن كما نقلناه عن المحقق الطوسى و غيره من العلماء ولاوجه لاعتراض أهل الحديث عليهم بروايات لايخالفون فى وجوب تأويلها و ان اختلفوا فى وجه التأويل و ما أشبه مسئلتنا بمسئلة الجهة عند مشبهة العامة حيث يوافقون غيرهم فى انه تعالى ليس جسماً ولايحويه مكان و يوجبون التعبد بالتصريح بكلمة الاستعلاء على العرش و هكذا يوجب بعض علمائنا التعبد بالتلفظ بالبداء و ان وافقوا غيرهم فى نفى معناه و العامة أيضاً يوجبون التلفظ بامكان رؤية الله تعالى للمؤمنين فى الاخرة.

وفى البداء امور ونكات رأينا ان نشير اليها فى تضاعيف مباحث القضاء والقدر ومطاوى الاحاديث الاتية لجهات سيظهر ان شاءالله تعالى. (ش) (٢) او المشيء مفعول شاء. (ش)

المراد قبل قيامه) في الزّمان والمكان والحاصل قبل وجوده في الأعيان لأنّ قيامه إنّما هو بالارادة المتعلّقة بإيجاده في وقت معين وحدها أو لمرجّح على اختلاف وعلى التقديرين قيامه مسبوق بالارادة (والتقدير لهذه المعلومات) المذكورة أعني المشيء و المراد أو المحسوسة والمشاهدة في هذا العالم (قبل تفصيلها و توصيلها) أي تفصيل بعضها عن بعض وتوصيل بعضها ببعض لأنّ التفصيل والتوصيل واقعان على وفق التقدير (عياناً ووقتاً) نصبهما على الظرفية لكلّ من التفصيل والتوصيل أمّا التفصيل العياني أي الخارجيّ فهو مثل جعل السماء مرفوعة والأرض موضوعة و جعل بعض الحيوان متحرّكاً على رجلين و بعضه على أربع و وضع بعض الأجسام في المشرق و بعضها في المغرب و وضع بعض الأحوال في محلّ و بعضها في محلّ آخر إلى غير ذلك ممّا لا يحصى وأمّا التوصيل العياني فهو مثل جعل هذا الجسم متّصلاً بآخر مما سأ به مقارباً له في المكان وجعل هذه الاشخاص متساوية في الحقيقة ولوازمها ووضع هذه الأحوال في محلّ واحد وأمثال ذلك ممّا لا يعدّ كثرة ، وأمّا التفصيل الوقتي فهو كجعل بعض الأشياء موجوداً في هذا الزّمان و بعضها في زمان سابق و بعضها في زمان لاحق ، وأما التوصيل الوقتي فهو كجعل كثير من الأشياء متشاركة في الوجود في هذا الزّمان و كثير منها متشاركة في الوجود في زمان آخر (والقضاء بالإمضاء) أي الحكم على تلك المعلومات بإمضائها ووجودها على وفق التقدير (هو المبرم) أي المحكم المتقن الواقع بلا دافع ولا مانع ولا خلل من جهة القضاء ولا من جهة الإمضاء ولا من جهة المقضي ولا من جهة انطباقه على النظام الأكمل (من المفعولات) بالفاء والعين والظاهر أنّ «من» صلة للمبرم أو بيان له وجعلها بياناً للمعلومات بعيد (ذوات الأجسام) بيان للمفعولات أو بدل منه أي الذّوات الّتي هي الأجسام (المدركات بالحواس) فالإضافة بيانيّة أو الذّوات الّتي للأجسام والإضافة لاميّة فيندرج حينئذ في الذّوات العقول والنفوس مطلقاً سواء كانت فلكيّة أو حيوانيّة (من ذوي لون و ريح ووزن و كيل) بيان للأجسام والمراد بالوزن والكيل كون تلك الأجسام على مقدار مخصوص وحدّ معلوم (و ما دبّ و درج) عطف على ذوات الأجسام من باب عطف الخاصّ على العام ، والدّبيب والدروج المشي على الأرض و المراد

هنا مطلق الحركة و إن كان في الهواء (من أنس و جنّ و طير و سباع و غير ذلك ممّا يدرك بالحواسّ) من أنواع الحيوان و أشخاصه (فللّه تعالى فيه) أي في كلّ واحد من المعلوم والمشيء والمراد والمقدّر المذكور في قوله : فالعلم بالمعلوم قبل كونه إلى آخره (البداء) أي الإرادة والقدرة على اختيار أحد الطرفين لمرجّح أولا على اختلاف المذهبين (ممّا لاعين له) أي ممّا ليس له وجود في الأعيان و هذا حال عن الضمير المجرور في قوله فيه (فإذا وقع العين المفهوم المدرك) بالحواسّ بعد القضاء بالإمضاء (فلا بداء) إذ لاتتعلّق الإرادة والقدرة بإيجاد الموجود كما عرفت (والله يفعل مايشاء) الظاهر أنّه تأكيد لثبوت البداء له تعالى فيما ذكر و يحتمل أن يكون بياناً و تعليلاً لعدم ثبوت البداء له في المفعولات العينيّة المدركة بالحواسّ لأنّ المراد بالبداء هنا هو أن يفعل مايشاء فعله وإيجاده وهذا المعنى لايمكن تحقّقه في شيء بعد ما فعله و أوجده نعم يمكن له أن يعدمه ويزيل وجوده لحكمة و مصلحة كما في النسخ و غيره و هذا أيضاً بداء ولكنّ المراد بالبداء المنفي هو البداء في إيجاد الموجود فليتأمّل (فبالعلم) الّذي هو نفس ذاته المقدّسة (علم الأشياء قبل كونها) (١) أي قبل وجوداتها المتعاقبة الزّمانيّة (وبالمشيّة

---

(١) قوله « فبالعلم علم الاشياء قبل كونها » لاريب ان الله تعالى ليس محلا للحوادث ولا يتجزى ذاته ولامدخل للتركيب فيه و ليس شيء من صفاته الذاتية حادثاً و انما الحدوث والتقدم والتأخر فى الاضافات و كذلك التكثر والتعدد فهو يعلم الجميع بعلم بسيط و علمه ارادته والفرق بين العلم والارادة اعتبارى ان جعلنا الارادة من صفات الذات أو الارادة نفس الفعل ان جعلناها من صفات الفعل وقد سبق فى المجلد الثالث الصفحة ٣٤٤ باب فى الارادة. وعلى كل حال فهذا الترتيب والتقسيم فى مراتب القضاء على ما ذكره الامام (ع) بالنظر الى الممكن المخلوق لابالنسبة الى الخالق والممكن يوجد أولا يوجد والله تعالي عالم بذلك من الازل و أيضاً له ماهية وحد اى ذاتيات كالجنس والفصل. وثالثاً له صفات و عوارض لذاته لكن خارجة عن ذاته كالالوان والطعوم. و رابعاً له أجل و أمد و مدة بقاء أعنى له زمان و فى زمان وجوده قديكون له قوت و رزق بدل ما يتحلل*

عرف صفاتها) الظاهر أنّ عرف من المعرفة لامن التعريف (و حدودها وإنشائها قبل إظهارها) في الأعيان و فيه إشعار بأنّ المراد بالمشيّة هنا هوالعلم بالاشياء من حيث اتّصافها بالصفات المذكورة و هذا قريب ممّا ذكرناه سابقاً و لعلّ الوجه لذلك أنّ العلم المذكور سبب للمشيّة فأطلقت المشيّة على العلم مجازاًمن باب تسمية السبب باسم المسبّب (و بالارادة ميّز أنفسها) أي أنفس الأشياء (في ألوانهاوصفاتها)من الكيفيّات والحدودوغيرها و فيهإشارةإلىأنّ تخصيص كلّ شيء بلون مخصوص و صفات معيّنة بمجرّدالارادة من غير ملاحظة استعداد و اعتبار قابليّة كما هو مذهب الفلاسفة (١) (و بالتقدير قدّرأقواتها و عرف أوّلهـا و آخرها)من الزّمان المقدّر وجودها فيه و يحتملأن يراد أوّلها منحيثذواتها و آخرها من حيث صفاتها (و بالقضاء أبان للناس أماكنها) المحسوسة والمعقولة

☆منه. وخامساًله مكان انكان محسوساً و مرتبة في الوجود ان كان معقولا . و سادساً له شرائط و اسباب و علل يحتاج في وجوده اليها من المعدات و غيرها والله تعالى يعلم جميع ذلك من ممكن معين و غيره من الممكنات بعلم بسيط الا أن علمه بالنسبة الى كل واحد من الستة المذكورة سمى باسم كما ذكره «ع» والتقدم و التأخر فيها بالنسبة الى الممكن المخلوق لا الى الخالق لان الوجود مقدم على الماهية على المذهب الحق من أصالة الوجود والذاتيات مقدمة على العرضيات والصفات اللازمةلذات الشيء مقدمة علىما يعرضه باعتبار ساير الاشياء كالزمان والمكان و اعتبار الذات و تعيينها أقدم من اعتبار علل وجودها فانها أمور خارجة فالنطق و قابلية العلم و صنعة الكتابة للانسان ووجودالاب والام خارج عنه (ش) .

(١) قوله « و اعتبار قابلية كما هو مذهب الفلاسفة » ليس اعتبارالقابلية والاستعداد مذهبا فلسفيا فقط بل هو أمـر تجربى لان الناسرأوا أن البر لاينبت الامن البرفى أرض مستعدة و ماء و هواء و حرارة معتدلة ولاينبت فى غير شرائطه وقد سبق مايدل عليه ويأتى فى هذاالحديث ايضاً قوله «وبالامضاء شرحعللها» و زاد الشارح الفاعلية والمادية والصورية والغائية و سبق شيء يتعلق بالاستعداد فى حواشي الصفحه ٢٦٩ من هذاالمجلد. (ش)

(و دلّهم عليها) أمّا المحسوسة فظاهرة، و أمّا المعقولةفهي أمكنتها فيمرتبةالعلم والمشيّة والإرادة والتقدير، فانّ أصحاب العقول الخالصة يعلمون بعد مشاهدة وجوداتها العينيّة الحاصلة بعد القضاء أنّ لها وجودات في هذه المراتب بحسب نفس الأمر (و بالإمضاء شرح عللها) الفاعلية والماديّة والصوريّة و الغائيّة (و أبان أمرها)منحقايقها و صورها و مصالحها و منافعها و حركاتها وسكناتها إلىغير ذلك من عجايبها و غرايبها الّتي يتحيّر فيها عقول ذوي البصائر (و ذلك تقدير العزيز العليم) أي ذلك المذكور من كيفيّة الإيجاد تقدير العزيز الغالبالقاهر على جميع الممكنات،العليم المحيط علمه بجميع الكاينات فيعلم كيفيّة سوقها من كتم العدم إلى الوجود والظهور و يعلم فروعها و أصولها و أجناسها و فصولها و لواحقها و عوارضها و خواصّها و منافعها و أماكنها و مواضعها و طريق تميّز بعضها عن بعض و ضمّ بعضها إلى بعض سبحان الّذي لايخفى عليه شيء في ملكهولايعجزه شيء عن أمره.

(باب)

(فى أنه لايكون شيء فى السماء والارض الا بسبعة)

((الاصل))

١ـ « عدّة من أصحابنا ، عن أحمدبن محمّدبن خالد ، عن أبيه ، و محمّدبن »
« يحيى ، عن أحمدبن محمّدبنعيسى ، عنالحسين بن سعيد ومحمّد بن خالد جميعاً،عن»
« فضالة بن أيّوب ، عن محمّدبن عمارة ، عن حريز بن عبدالله وعبدالله بن مسكان »
« جميعاً ، عن أبيعبدالله عليه السلام أنّه قال : لايكون شيء في الأرض ولا في السماء »
« إلاّ بهذه الخصال السبع : بمشيئة و إرادة و قدر و قضاء و إذن و كتابوأجل،»
« فمن زعمأنّهيقدر على نقضواحدة فقد كفر».

« و رواه عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن محمّدبن حفص ، عنمحمّدبنعمارة،»

« عن حريز بن عبدالله و ابن مسكان مثله».

((الشرح))

(عدّة من أصحابنا ، عن أحمدبن محمّدبن خالد ، عن أبيه ؛ و محمّدبن يحيى، عن أحمدبن محمّدبن عيسى ، عن الحسين بن سعيد ، و محمّدبن خالد جميعاً ، عن فضالة ابن أيّوب ، عن محمّدبن عمارة ، عن حريز بن عبدالله و عبدالله بن مسكان جميعاً، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال :لايكون شيءمن أفعال الخالق و أفعال الخلق (١)(في الأرض ولا في السماء) المراد بههو التأكيد في عموميّةالشيء (إلاّ بهذه الخصال

---

(١) قوله « و أفعال الخلق » والاظهر ان يخصص الكلام بأفعال الخالق و غرض الامام (ع) أن الامور التكوينية لايكون فـى الارض ولا فى السماء الا بسبعة لا الافعال الاختيارية للناس و حينئذ فلاحاجة الى الشرح الطويل الذى أورده لتطبيق مفاد الحديث على أفعال الناس ولامنافاة بين كون هذه الامور هنا سبعة وفى الحديث السابق ستة لاحتمال اندراج بعضها فى الباقى كمايتفق فى ساير التقاسيم فيقال مثلا الاعراض ثلاثة الكم والكيف والنسبة وقد يقال تسعة الكم والكيف والوضع والجدة و متى و أين الى آخره وكلها داخلة فى النسبة وقد يقال أكثر و أمثلته كثيرة جداً و وجه تكثر هذه الامور ان كل شيء ممكن يخلقه الله تعالى و له صفات و حدود واجل و غيرها و كل واحد منها بارادته تعالى وتقديره و اختياره و ليس لاحد غيره تعالى فيه تأثير مثلا الشجر الذى ينبت من بذر خاص يوجد بارادة الله ولايقدر احدان يوجده بغير ارادته تعالى وله صفات نوعية وطبيعية خاصة مثل كونه شجر رمان اوتفاح وله خواص صنفية مثل كونه حامضاً او حلوا و له امتدادطولى معين وعدة أغصان وضخامةو غيرذلك من المقادير ولهمدةوأجل وهكذا سايرمايتعلق بهذاالموجود كلها بارادة الله تعالى لايقدر احد على تغييره و نقضه و من زعم انه يقدر على ذلك فقد كفر. اللهم الا ان يكون بتسبيب الاسباب كغرس البذر والسقى و تربية الاغصان وغير ذلك من غير أن يكون لاحد تأثير فى الايجاد بل يخلى بينه و بين طبيعته الحاصلة له باذن الله ثم انه (ع) سمى تعيين كل واحد من هذه باسم كمامر مثله.(ش)

السبع بمشيّة و إرادة) قد مرّ أنّ الإرادة هي العزيمة على المشيّة (١) وتأكّد العزم والثبوت عليها و أنت خبير بأنّ هذا بحسب الظاهر إنّما ينطبق على مذهب الأشاعرة القائلين بأنّ الارادة موافقة للعلم بمعنى أنّ كلّ ما علم الله تعالى وقوعه فهو مراد الوقوع و كلّ ما علم الله تعالى عدم وقوعه فهو مراد العدم كما صرّح به بعض الأفاضل في شرح الطوالع فهم يقولون بأنّ جميع أفعال العباد الّتي صدرت منهم من الطاعات والمعاصي مثل الكفر والزّندقة وسبّ النبيّ و سبّه تعالى مراد له تعالى و أمّا انطباقه على مذهب العدليّة أعني المعتزلة والاماميّة القائلين بأنّه تعالى يريد من أفعال العباد الطاعات والخيرات ولا يريد المعاصي والشرور فقد استفدناه من الحديث و كلام الأصحاب من وجوه :الأوّل ـ أنّ مشيّته تعالى و إرادته متعلّقة بجميع الموجودات بمعنى أنّه أراد أن لا يكون شيء إلّا بعلمه كما يرشد إليه الحديث الخامس من الباب الآتي. الثاني ـ أنّ الارادة متعلّقة بالأشياء كلّها لكنّ تعلّقها بها على وجوه مختلفة لأنّ تعلّقها بأفعال نفسه بمعنى إيجادها والرّضا بها لكون كلّها حسنة واقعة على وجه الحكمة، والشرّ القليل تابع لخيرات كثيرة فيه وليس مراداً بالذّات و تعلّقها بأفعال العباد أمّا الطاعات فهو إرادة وجودها والرّضا بها أو الأمر بها، و أمّا بالمباحات فهو الرّخصة بها، وأمّا بالمعاصي فهو إرادة أن لا يمنع منها بالجبر والقهر وقد صرّح به الصدوق في كتاب الاعتقادات أو إرادة عدمها و بذلك فسّروا قوله تعالى «لوشاء الله ما أشركوا» حيث قالوا و لوشاء الله عدم شركهم على سبيل الاجبار ما أشركوا ولكن لم يشأ على هذا الوجه لمنافاته غرض التكليف و إنّما شاء على سبيل الاختيار ليكون لهم القدرة على الفعل و الترك ، و ممّا يدلّ على هذا المعنى ما رواه الشيخ الطبرسي في كتاب الاحتجاج عن الرّضا عليه السلام قال : «إرادة الله تعالى ومشيّته في الطاعات الأمر بها والرّضا لها و المعاونة عليها و إرادته ومشيّته في المعاصي النهي عنها والسخط لها و الخذلان عليها قال

---

(١) قوله « هي العزيمة على المشيئة » ولكن في كلام الامام(ع) في الحديث السابق تخصيص المشيئة بالذاتيات والصفات المنوعة و تخصيص الارادة بالعوارض الذاتية.(ش)

السائل: فللّه فيه قضاء ؟ قال: نعم مامن فعل يفعله العباد من خير أو شرّ إلاّ ولله فيه قضاء قال السائل :مامعنى هذا القضاء؟قال: الحكم عليهم بما يستحقّونه من الثواب والعقاب في الدُّنيا والآخرة» نقلنا بعض الحديث بحسب المعنى. الثالث ـ أنَّ تعلّقها بأفعاله تعالى هو مامرَّ و تعلّقها بأفعالهم على سبيل التجوُّز باعتبار إيجاد الآلة و القدرة عليها وعدم المنع منها فكانّه أرادها. الرابع ـ إنّ إرادته تعالى عبارة عن العلم بما في الفعل من المصلحة .الخامس ـ أنَّ إرادة العبد لأفعاله مخلوقة لله تعالى و قد صرَّح به سيّد المحقّقين في تفسير قول الصادق عليه السلام «خلق الله المشيّة ثمَّ خلق الأشياء بالمشيّة» حيث قال: المراد بالمشيّة هنا إرادة المخلوقين والمراد أنّه تعالى خلق إرادتهم بنفسها لا بمشيّة اُخرى مباينة لها ثمَّ خلق الأشياء يعني أفاعيلهم المترتّب وجودها على تلك المشيّة بتلك المشيّة وصرَّح به أيضاً السيّد الشهيد الثالث الشوشتري في شرحه لكشف الحقّ حيث قال: في بحث إبطال الكسب : أصل الارادة مخلوقة له تعالى والارادة الجازمة الّتي يصدر منها الفعل و هي الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع اختياريّة لنا لأنّه إذا حصل لنا العلم بنفع فعل يتعلّق به الارادة بلا اختيارنا لكن تعلّق الارادة به غير كاف في تحقّقه مالم تصر جازمة بل لابدّ من انتفاء كفّ النفس عنه حتّى تصير جازمة موجبة للفعل فإنّا قد نريد شيئاً و مع هذا نكفُّ نفسنا عنه و ذلك الكفُّ أمرٌ اختياريٌّ يستند وجوده على تقدير تحقّقه إلى وجود الدّاعي إليه فانَّ عدم علّة الوجود علّة العدم وعدم الدّاعي إلى هذا وهكذا وغاية مايلزم منه التسلسل في العدمات ولا استحالة فيه و بالجملة الارادة الجازمة اختياريّة، لنا لاستناد عدم كفّ النفس المعتبر فيها إلى اختيارنا و إن لم يكن نفسها اختياريّة. ثمَّ ذكر ما أورده بعض الجبريّة على قول العلامة الحلّي في كشف الحقّ بأنَّ أرادة العبد فعل من أنَّ الارادة إذا كانت فعلاً وهي عندك و عند أصحابك مخلوقة له في العبد والعبد بها يرجّح الفعل كان بعض أفعال العباد عندكم مخلوقاً له فوافقتمونا في البعض فلانزاع بيننا و بينكم فيه فلم لايجوز ذلك في الكلّ حتّى يرتفع الخلاف بالكلّية ، و أجاب عنه بأنَّ أصل الارادة من الأفعال الاضطراريّة ومحلُّ النزاع

هو الأفعال الاختياريّة و بما قرّرنا يندفع ماينسبه إلينا أهل الخلاف والمشنّعون علينا من أهل الا لحادمن أنّه إذا كانت إرادته متعلّقه بكلّ شيء لزم أن يكون جميع المعاصي مراداً له و أن يكون قتل الحسين عليه السلام مراداً له (وقدّر و قضى) (١)

---

(١) قوله « و قدر و قضى » و فى الحديث السابق تخصيص القدر بمايقرب مماذكره الشارح وتخصيص القضاء بتعيين الامكنة وبقى فى هذا الحديث ثلاثةامورغيرمفسرةفى الحديث السابق. الاذن والكتاب والاجل، والاجل هنا مندرج فى التقدير فى الحديث السابق وأما الاذن فقال الشارح هو العلم و قال صدر المتألهين هو الامضاء الذى ذكر فى الحديث السابق و قوله أبعد من التكلف ، و أما الكتاب فلعله يشير الى كون جميع هذه الامور محتومة لان الكتاب كثيراً ما ورد فى القرآن بمعنى الحتم والفرض مثل قوله تعالى: «لكل اجل كتاب» و قوله: «وكتب ربكم على نفسه الرحمة» .

فان قيل كيف سمى تعيين الذاتيات والحدود مشيئة والعوارض اللازمة ارادة، وهكذا و ماالفرق بينهما؟ و ما هو وجه المناسبة والتخصيص ؟ قلنا علم ذلك بالتفصيل غيرممكن لنا و هو من الاسرار وعلوم الاخرة والامام «ع» أعلم بما قال لكن نقول لتقريب المعنى الى الذهن ان كل واحد من ذات الشيء و صفاته مظهر اسم من اسمائه تعالى الدال على صفة من صفاته ولايبعد ان تكون المشيئة صفة له تعالى تناسب الذات والذاتيات و الارادة صفة تناسب العوارض وتكون المشيئة مثلاً أصلا بالنسبة الى الارادة والارادة فرعاً عليه فناسب أن يكون المشيئة مصدراً للذوات التى هى اصل والارادة مصدراً للعوارض التى هى فروع و قد ذكر صدر المتألهين أن المشيئة بمنزلة الشوق والارادة بمنزلة العزم الجازم و بمثله نقول فى تسمية تعين المقادير قدراً و تعيين المكان والرتبة قضاء، وقدقال المشاؤون أن مصدر الاجسام فى العقل الاول جهة امكانه و ماهيته ومصدر المجردات جهة وجوبه و ما ذكره الامام (ع) أوضح و أقرب فيكون كل خصوصية فى الاشياء من مصدر عند البارى تعالى مسمى بالقضاء أو القدر أو المشيئة أو الارادة و غيرها من السبعة و فى اصطلاحنا للقضاء معنى أعم يشمل الجميع. (ش)

لعلّ المراد بالقدر تقدير الموجودات طولاً و عرضاً و كيلاً و وزناً و حدّاً و وصفاً و كمّاً و كيفاً بحيث لايزيد ولاينقص كما قال «قد جعل الله لكلّ شي قدراً» و بالقضاء في أفعاله هو الحكم بوجودها و في أفعالنا هو الحكم عليها بالثواب و العقاب كما مرّ نقلاً عن أبي الحسن الرّضا عليه السلام و قال الآبي من علماء العامّة: القدر عبارة عن علمه تعالى و إرادته بالكائنات قبل وجودها. و فيه أنّ مجيء القدر بمعنى العلم والإرادة في اللّغة والعرف غير ثابت، وقيل: القضاء هو العلم الإجمالي بما يكون و ما هو كائن، والقدر تفصيله الواقع على وفقه فكلّ واقع في الوجود فبقضاء وقدر. وقيل: القضاء هو الحكم الإجمالي والقدر تفصيله (و إذن) المراد بالإذن هنا العلم و منه قوله تعالى «فأذنوا بحرب من الله و رسوله» أي كونوا على علم، من أذن بالشيء كسمع إذناً بالكسر و آذن الأمر و به من باب الافعال أعلمه و ما من شيء يقع في الوجود إلاّ وقد سبق به علمه تعالى، أو المراد به الأمر، و إذنه تعالى في أفعاله عبارة عن الأمر لها بالوجود بقوله «كن» وفي معاصي العباد أمرهم بالترك والإعراض عنها وفي طاعاتهم أمرهم بها، وقد سأل المأمون الرّضا عليه السلام عن قوله تعالى «وما كان لنفس أن تؤمن إلاّ باذن الله» قال عليه السلام إذنه أمره لها بالايمان أو المراد به الرّخصة لأنّه تعالى رخّص عباده بالمعاصي حيث لم يجبرهم على الطاعة، و من ثمّ قال بعض الأصحاب: المراد بالاذن أن لايحدث سبحانه مانعاً زاجراً للعبد عن فعله و تركه كسلب القدرة والهمّة و إبطال الآلة و إيجاد الضدّ و إعدام العبد و نحوها (و كتاب) في اللّوح المحفوظ بقلم التصوير لأنّ صورة كلّ ما يدخل في الوجود مكتوبة فيه و يحتمل أن يراد بالكتاب الفرض و الايجاب كما في قوله تعالى «كتب عليكم الصيام» و «كتب على نفسه الرّحمة» أي فرض و أوجب و معناه إيجاد خلق الأشياء خلق تقدير و تمكين في أفعال العباد و خلق إيجاد و تكوين في أفعال نفسه (و أجل) أي أمد معيّن و وقت مقدّر عنده تعالى لكلّ شيء لايتقدّم عليه ولايتأخّر (فمن زعم أنّه يقدر على نقض واحدة) من

هذه الخصال السبع (فقد كفر) كما زعمت الفلاسفة أنّ الأجسام قديمة (١) لا أجل لها و أنّ الفاعل الحقّ موجب لا إرادة له و تمسّكوا لاثبات ذلك بمفتريات عقولهم الكاسدة ومكتسبات أوهامهم الفاسدة و قد بيّن فساد ذلك في موضعه .

(ورواه عليّ بن إبراهيم، عن محمّد بن حفص ، عن محمّد بن عمارة ، عن حريز بن عبدالله وابن مسكان مثله) «مثله» بدل عن الضمير المنصوب في قوله «و رواه» أوحال عن كونه مماثلاً للمذكور في المتن في عدد الخصال .

((الاصل))

٢- « و رواه أيضاً عن أبيه ، عن محمّد بن خالد ، عن زكريّا بن عمران ، عن»

---

(١) «كما زعمت الفلاسفة ان الاجسام قديمة » الفلسفة ليس مذهبا واحداً و ليس بين فرقهم المختلفة أمر مشترك يتفقون عليه نظير ما يتفق أهل الاسلام على نبوة رسول الله «ص» ويتفق أصحاب الاديان على وجود رب قادر بل يوجد في الفلاسفة الملحد المادى الصرف بل السوفسطائى المنكر للمحسوسات ثم الموحد المؤمن الاثناعشرى كنصير الدين الطوسى و بينهما متوسطون فكلما ينسب شيء الى الفلاسفة المراد بعضهم و هكذا هنا فان كثيراً منهم زعم أن بعض الاجسام قديمة أو أن بعضها أصل لبعض مثلا العناصر الاربعة لسائر المولدات أو الماء اصل لساير العناصر ،وأما الذين قالوا الفاعل الحق موجب لاارادة له فمذهبهم قريب من مذهب الدهريين والطبيعيين لان الفاعل الذى لا يعلم ما يصدر عنه أو يصدر عنه الافعال قهراً بغير اختيار هو الطبيعة تقريباً ويكفي لردهم كلام الشيخ الرئيس ابى على بن سينا فى اوائل كتاب القانون أن الخالق تبارك و تعالى اعطى كل حيوان و كل عضو من المزاج ما هو أليق به واصلح لاحواله و أفعاله و قال أعطى كل عضو ما يليق به من مزاجه فجعل بعض الاعضاء احر و بعضها أبرد و بعضها ارطب ثم انه فى كل باب من ابواب التشريح بين العناية الالهية فى تخصيص كل عضو بمزاج و تركيب و مقدار و غير ذلك و معلوم أن تخصيص الاشياء بحالة واحدة من الاحوال المختلفة و اختيار ما هو أصلح وأوفق لايكون فعل الفاعل الموجب و هذا باب واسع لايمكن ذكر مايجب فيه هنا . (ش)

«أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قال : لايكون شيء في السماوات ولافي الأرض»
« إلاّ بسبع : بقضاء و قدر و إرادة و مشيّة و كتاب و أجل و إذن ، فمن زعم »
« غير هذا فقد كذب على الله أورد على الله عزّ وجلّ ».

((الشرح))

(و رواه أيضاً) من غير تفاوت إلاّ في التقديم والتأخير في الخصال (عن أبيه ، عن محمّد بن خالد ، عن زكريّا بن عمران، عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قال :لايكون شيء في السماوات ولا في الأرض إلاّ بسبع: بقضاء و قدر و إرادة و مشيّة و كتاب و أجل و أذن فمن زعم غير هذا) بأن نفى كلّها أو بعضها (فقد كذب على الله أورد على الله عزّوجلّ) الترديد من الرّاوي. وفيه اهتمام بالنقل على الوجه المسموع والكذب بحسب المفهوم والمورد أعمّ من الردّ.

(باب)

(المشيئة والارادة)

((الاصل))

١ـ « عليّ بن محمّد بن عبدالله ، عن أحمد بن أبي عبدالله . عن أبيه ، عن محمّد بن »
« سليمان الديلميّ ، عن عليّ بن إبراهيم الهاشمي قال : سمعت أبا الحسن موسى بن»
« جعفر عليه السلام يقول : لايكون شيء إلاّ ماشاء الله و أراد و قدّر و قضى ، قلت : »
« ما معنى شاء ؟ قال : ابتداء الفعل ، قلت : ما معنى قدّر ؟ قال : تقدير الشيء »
« من طوله و عرضه ، قلت : ما معنى قضى؟ قال : إذا قضى ، أمضاه فذلك الذي »
« لامردّ له» .

((الشرح))

(عليّ بن محمّد بن عبدالله، عن أحمد بن أبي عبدالله ، عن أبيه، عن محمّد بن سليمان الدّيلمي عن عليّ بن إبراهيم الهاشمي قال سمعت أبا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام يقول : لايكون شيء إلاّ ماشاءالله و أراد و قدّر و قضى قلت : ما معنى شاء ؟ قال : ابتداء الفعل) لمّا كان قوله عليه السلام: لايكون شيء إلاّ ماشاء الله دالاً بحسب الظاهر على أنّ المعاصي تقع بمشيّته تعالى (١) و إرادته و هذا لايستقيم على المذهب الحقّ سأل السائل عن معنى المشيّة حتّى يظهر له وجه الاستقامة ، فأجاب عليه السلام بأنّ المشيّة ابتداء الفعل و أوّله ، و لعلّ المراد بابتداء الفعل أنّ مشيّته تعالى أوّل فعل من الأفعال و كلّ فعل غيرها يتوقّف عليها و يصدر بعدها كما يدلّ عليهما مرّ عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « خلق الله المشيّة بنفسها ثمّ خلق الأشياء بالمشيّة» يعني خلق أفعاله بها و كذا خلق أفعال عباده بها لكنّ بتوسّط مشيّة جازمة صادرة منهم كما عرفت في الباب السابق فاذن سلسلة جميع الأفعال منتهية إلى مشيّته تعالى أو المراد به أنّ مشيّته تعالى أوّل المشيّات و كلّ مشيّة سواها تابعة لها كما أنّه تعالى هو الفاعل الأوّل و كلّ فاعل بعده فاعل ثانوي يسند إليه فعله بلاواسطة و إلى الفاعل الأوّل بواسطة وهذا معنى مشيّته تعالى لأفعال العباد ومعنى إسناد أفعالهم إلى مشيّته أو المراد به إيجاد الآلة مثل الحياة والقوّة والقدرة والهمّة والشوق فكأنّه شاء أفعالهم على سبيل التجوّز والله أعلم. وفي محاسن البرقي في هذه الرّواية بعد هذا السؤال والجواب « قلت : فما معنى أراد ؟ قال : الثبوت عليه » يعني على ابتداء الفعل و من ههنا فسّر بعضهم الارادة تارة بأنّها العزيمة على المشيّة و تارة بأنّها الاتمام لها و تارة بأنّها الجدّ عليها (قلت: ما معنى قدّر؟ قال : تقدير الشيء من طوله و عرضه) المراد به تعيين ذات الشيء و صفاته و حدوده و كيفيّاته و سائر

---

(١) قوله « ان المعاصي يقع بمشيئته » و كلا منا في هذا الحديث هو كلا منا في ما سبق من أن تخصيصه بالامور التكوينية اقرب واولى بخلاف بعض ماسيأتي. (ش)

ما يدخل في خصوصيّاته ، و قيل : التقدير هو الاعلام والتبيين . و قيل: هو الكتابة في اللّوح المحفوظ. وقيل: غير ذلك، ولا شبهة في صحّة تعلّق تقديره تعالى بهذه المعاني بجميع الأشياء (قلت ما معنى قضى؟ قال : إذا قضى أمضاه (١) فذلك الّذي لا مردّ له) لأنّ إمكان ردّ الشيء وتركه والقدرة عليها إنّما هو قبل القضاء والايجاد و أمّا بعدهما فقد خرجا عن تحت القدرة والفاعل كالمجبور لا يقدر على إيجاده و عدم إيجاده لانّ إيجاد الموجود وعدم إيجاده محالٌ وتحقّق هذا المعنى لقضائه في أفعاله ظاهر، و كذا لقضائه في أفعال العباد إذ قضاؤه فيها أعني الحكم عليها بالثواب و العقاب كما عرفت آنفاً أيضاً لا مردّ له .

((الاصل))

٢ـ « عليّ بن إبراهيم ، عن محمّد بن عيسى ، عن يونس بن عبدالرّحمن ، »
« عن أبان ، عن أبي بصير قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : شاء و أراد و قدّر و »
« قضى ؟ قال: نعم، قلت: و أحبّ قال: لا، قلت: و كيف شاء و أراد وقدّر وقضى »
« ولم يحبّ؟ قال: هكذا خرج إلينا».

((الشرح))

(عليّ بن إبراهيم ، عن محمّد بن عيسى، عن يونس بن عبدالرّحمن ، عن أبان عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام : شاء وأراد وقدّر وقضى؟ قال: نعم) قد عرفت وجه تعلّق هذه الامور بجميع الأفعال آنفاً (قلت وأحبّ) جميع ما شاء

---

(١) قوله « قال : اذا قضى أمضاه » هذا اصطلاح فى القضاء غير ما تقدم فى حديث معلى بن محمد من تخصيص القضاء بتعيين المكان والرتبة بل هو منطبق على الامضاء فى ذلك الحديث و نقول فى تربيع المراتب فى هذا الحديث و تسبيعها فيما قبله وتسديسها فى حديث معلى ما ذكرنا سابقاً من أن فى مثل هذه التقسيمات قد يندرج بعض الاقسام فى بعض ولا ضير فيه. (ش)

و أراد و قدّر وقضى؟(قال: لا) أي لايحبّ جميع ذلك فالنفي وارد على الايجاب الكلّيّ وإنّما قلنا ذلك لأنّ الايجاب الجزئي ثابت و ذلك لأنّ الله تعالى يحبّ جميع أفعاله و يرضاه و يحبّ بعض أفعال عباده أعني الطاعات والخيرات ولم يحبّ بعضها أعني المعاصي والشرور. و في نفي الايجاب الكلّيّ ردّ على الجبريّة لأنّهم قائلون بأنّه تعالى يريد و يحبّ جميع أفعالهم حتّى الكفر والزّناء والسرقة وغير ذلك من القبايح والشرور بناء على ان جميع أفعالهم مخلوقة له تعالى بلاواسطة (قلت و كيف شاء و أراد وقدّر و قضى ولم يحبّ) لعلّ السائل لم يعرف معاني هذه الأمور عند تعلّقها بأفعال العباد حتّى يعرف أنّها لايستلزم المحبّة لجميع أفعالهم والرّضا بها أو عرفها ولم يعرف معنى محبّته تعالى لأفعالهم و هوالاثابة بها والمدح عليها أو عرفه أيضاً و لم يعرف علّة عدم الاستلزام إذ لو حصلت له المعرفة بتلك الأمور لما خفي عليه وجه عدم الاستلزام ولم يحتج إلى السؤال (قال، هكذاخرج إلينا) (١) من الوحي أومن البيان النبويّ، وفيه على الأوّلين زجر له على الخطأ في السؤال حيث لم يسأل عن الطرفين المجهولين له و سأل عن علّة عدم استلزام أحدهما للآخر، وهذا خلاف قانون التعلّم و على الأخير تنبيه له على أنّ الواجب

---

(١) قوله «هكذا خرج الينا» مقصود السائل والمجيب من الواجب مالايحتاج الى علة والحقيقة أن المعلول لايمكن وجوده الا بعلة وذلك لان كل فعل صدر عن الانسان فهو صادر عن ارادته ولايمكن صدوره الاكذلك كماأن وجود البياض والسواد وساير الاعراض لايمكن الاحالا فى محل فاذا تعلق العلم الازلى بوجود العرض فليس معناه أن ذاك العرض يوجد منفكاً عن الموضوع بل احتياجه الى الموضوع ذاتى له فاذا علم الله تعالى وجود البياض و تعلق به مشيئته فقد تبين انه علم وجود جسم هو موضوعه و تعلق به أيضاً مشيئته و اذا علم صدور فعل من زيد مثلا وصدور الفعل منه لايكون الا باختياره وارادته دفعاً للجبر فقد علم وجود الاختيار والارادة من زيد باختياره و ارادته ثم صدور الفعل عنه وليس معنى علمه تعالى بصدور الفعل عن زيد أنه يصدر عنه ولو لم يكن عن ارادة حتى يكون واجباً بل علمه تعلق بالفعل على ما هو عليه ذاتاً من الاحتياج الى علته التى هى ارادة الفاعل واختياره . (ش)

عليه في أمثال ذلك بعد حصول أصل المطلب هو التسليم والإذعان ولا يضرّه الجهل بلميّة الحكم والله أعلم.

((الاصل))

٣ـ «عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن عليّ بن معبد، عن واصل بن سليمان،» «عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: أمر الله ولم يشأ وشاء» «ولم يأمر، أمر إبليس أن يسجد لآدم و شاء أن لا يسجد ولو شاء لسجد، ونهى آدم» «عن أكل الشجرة و شاء أن يأكل منها ولو لم يشأ لم يأكل».

((الشرح))

(عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن عليّ بن معبد، عن واصل بن سليمان، عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله صلوات الله عليه قال: سمعته يقول: أمر الله ولم يشأ) لعلّ المراد أنّه أمر الله بشيء على وجه الاختيار و إراده على وجه التفويض و الاختيار ولم يشأ ذلك الشيء مشيّة جبر ولم يرده إرادة قسر (و شاء ولم يأمر) يعني شاء شيئاً مشيّة تكليفيّة و أراده أراده تخييريّة ولم يأمر به على وجه القسر و لم يرده على وجه الجبر أو شاء شيئاً باعتبار أنّه لم يجبر على ضدّه ولم يأمر بذلك الشيء أصلاً كما أنّه شاء أكل آدم من الشجرة بالاعتبار المذكور ولم يأمر به لكونه مرجوحاً ثمّ أوضح ذلك بقوله (أمر إبليس أن يسجد لآدم) على سبيل الاختيار و أراد منه السجود من غير القسر والإجبار (و شاء أن لا يسجد) بالجبر والقسر، أو المراد ولم يشأ أن يسجد بقرينة قوله «أمر الله ولم يشأ» و معناه و لم يشأ أن يسجد له مشيّة جبر ولم يرد منه ذلك إرادة قسر والمآل واحد (ولو شاء لسجد) أي ولو شاء سجوده لآدم على القسر والجبر لسجد لأنّ الأفعال القسريّة لا تتخلّف عن الفاعل و حيث لم يسجد علم انتفاء المشيّة القسريّة والإرادة الجبريّة (و نهى آدم عن أكل الشجرة) على وجه الاختيار و كره منه أكل ثمرتها من غير القسر والإجبار

(وشاء أن يأكل منها) أي شاء أن يكون أكله منها أمراً اختيارياً له أراد أن لايكون مجبوراً في تركه و في قبول النهي عنه (ولو لم يشأ لم يأكل) يعني لو لم يشأ أن يكون له اختيار في أكله و يكون مجبوراً على تركه لم يأكل لأنّ المجبور على ترك الشيء و مسلوب الاختيار عن فعله لايقدر على الاتيان بذلك الشيء و حيث أكل علم أنّه صاحب القدرة و الاختيار فيه و أنّه تعالى أراد أن يكون فعل العبد و تركه بقدرته حفظاً لنظام التكليف و تحقيقاً لمعنى الثواب والعقاب ، و بهذا التقرير يندفع (١) ما يتوجّه إلى ظاهر هذا الحديث من أنّه موافق لمذهب الجبريّة القائلين بأنّه تعالى قد يأمر بالشيء و هو لايريده و ينهى عن الشيء و هو يريده، و أنّه يريد كلّ ما يدخل في الوجود و إن كان معصية ولايريد ما يدخل فيه و إن كان طاعة بناء على ما تقرّر عندهم من أنّه تعالى خالق لأفعال العباد، فكلّ ماخلقه فقد أراده و كلّ مالم يخلقه لم يرده فأمر إبليس بالسجود ولم يرده لعدم تحقّقه و أراد عدمه لتحقّقه ، و نهى آدم عن الأكل و أراد أكله لتحقّقه ولم يرد تركه لعدم تحقّقه ، و غير موافق لمذهب العدليّة الإماميّة و هو أنّه تعالى كلّ ما يأمر به فهو يريده و كلّ ماينهى عنه فهو لايريده بل يكرهه، و أنّه تعالى يريد كلّما هو خير حسن وجد أولم يوجد ، ولا يريد كلّما هو شرّ و قبيح كذلك.

---

(١) قوله «و بهذا التقرير يندفع» يعني اذا كان ظاهر الخبر مخالفاً للمعلوم من مذهب الامامية وجب علينا تأويله والخروج عن ظاهره، و معلوم من مذهبنا بطلان الجبر و ظاهر الحديث يدل على الجبر فوجب التأويل وبالجملة لايجوز أن يكون ارادته التكوينية مخالفة لارادته التشريعية لانه حينئذ يقع التكوينية لامحالة ولايقدر العبد على امتثال التكليف التشريعي وهو جبر، فقوله «ع» «شاء أن لايسجد» بمعنى لم يشأ أن يسجد أى لم يشأ أن يقهره على السجود ولوشاء ذلك يسجد أو هو بمعنى شاء أن لايسجد بالقهر بل أراد من كل مكلف أن يعبدوا باختيارهم و كذلك قوله «شاء أن يأكل منها» بمعنى شاء أن يكون الاكل فى امكانه و اختياره ولولم يشأ ذلك وكان الاكل خارجاً عن امكانه و اختياره كان مقهوراً على عدم الاكل وهذا التأويل سواء كان بعيداً أوقريباً لابد من الالتزام به، أورد الحديث ان لم يمكن تأويله حتى لايلزم الجبر. (ش)

ويخطر بالبال توجيه آخر و هو أنّ معنى قوله : «أمر الله ولم يشأ» هو أنّه أمر بشيء و لم يرد تعلّق علمه بوقوع ذلك الشيء لعلمه بعدم وقوعه. ومعنى قوله «وشاء ولم يأمر» هو أنّه أراد تعلّق علمه بوقوع شيء لعلمه بوقوعه ولم يأمر بذلك الشيء لأنّه يكرهه، وتوجيه ثالث بناء على أنّ المراد بالمشيّة العلم وهو أنّه أمر بشيء ولم يعلم وقوع ذلك الشيء لعلمه بعدم وقوعه فلا يتعلّق علمه بوقوعه و «شاء» يعني علم و قوع شيء ولم يأمر به لكونه غير مرضيّ له، والتوجيه الأوّل أقرب والثالث أبعد لأنّ إطلاق المشيّة على العلم لم يثبت لغة ولا عرفاً. و حمل الحديث على التقيّة محتمل أيضاً.

((الاصل))

٤ـ « عليّ بن إبراهيم، عن المختار بن محمّد الهمداني، و محمّد بن الحسن، عن»
« عبدالله بن الحسن العلوي جميعاً ، عن الفتح بن يزيد الجرجاني ، عن أبي »
« الحسن عليه السلام قال : إنّ لله إرادتين و مشيئتين : إرادة حتم و إرادة عزم، ينهى»
« و هو يشاء و يأمر و هو لا يشاء ، أو ما رأيت أنّه نهى آدم و زوجته أن يأكلا »
« من الشجرة و شاء ذلك و لو لم يشأ أن يأكلا لما غلبت مشيئتهما مشيئة الله تعالى»
« و أمر إبراهيم أن يذبح إسحاق ولم يشأ أن يذبحه ولو شاء لما غلبت مشيئة »
« إبراهيم مشيئة الله تعالى».

((الشرح))

(عليّ بن إبراهيم ، عن المختار بن محمّد الهمداني ، و محمّد بن الحسن، عن عبدالله بن الحسن العلوي جميعاً، عن الفتح بن يزيد الجرجاني ، عن أبي الحسن عليه السلام قال: إنّ لله إرادتين و مشيئتين (١) إرادة حتم) أي أرادة حتميّة و مشيئة قطعيّة لا يجوز تخلّف المراد عنها كما هو شأن إرادته و مشيئته بالنسبة إلى أفعاله (و إرادة عزم) أي إرادة عزميّة غير حتميّة و مشيّة تخييريّة

---

(١) قوله «ارادتين ومشيئتين» ظاهر هذا الحديث أيضاً يخالف ما هو المعلوم من مذهب الامامية و هو اتحاد الطلب الارادة و يوافق مذهب الاشاعرة من اختلافهما و ذلك لان المراد من احدى الارادتين الطلب التكليفي والتشريعي و هو الامر والنهي والاخرى الارادة*

غير قطعيّة يجوز تخلّف المراد عنها ، كما هو شأن إرادته و مشيّته بالنسبة إلى أفعال العباد (ينهى وهو يشاء) أي ينهى عن العبد عن شيء و يكره ذلك الشيء و هو يريد بالعرض صدوره منه باعتبار أنّه لم يجبره على قبول النهي والترك (و يأمرو هو لايشاء) أي يأمر العبد بشيء و يريد صدوره منه و هو لايريد ذلك الشيء باعتبار أنّه لم يجبره على قبول المأمور به ، والحاصل أنّه تعالى لمّا كان قادراً على منع العبد جبراً و قسراً من الفعل في صورة النهي و من الترك في صورة الأمر ولم يمنعه كذلك لأنّه مناف للتكليف كأنّه شاء فعل المنهي عنه و ترك المأمور به (أو مارأيت أنّه نهى آدم و زوجته أن يأكلا من الشجرة و شاء ذلك) أي أكلهما منها باعتبار أنّه لم يجبرهما على تركه (ولو لم يشأ أن يأكلا) بجبره لهما على المنهي عنه ومشيّته لتركه حتماً (لما غلبت مشيّتهما) للأكل (مشيّة الله تعالى) لتركه حتماً لأنّ المغلوب المجبور على ترك شيء لايمكنه الإتيان بفعله فضلاً عن أن

---

*التكوينية وعندالاشاعرة يجوزالامر بشيء يريدالله تعالى أن لايقع البتة والنهى عن شيء يريد أن يقع البتة، ومذهبنا انه ليس له تعالى فى أفعال العباد الاالامر والنهى ولاارادة ولا طلب غير مفاد الامروالنهى، فلايريد كفر أبى لهب تكويناً ولاأكل آدم من الشجرة تكويناً ان فرض نهيه عنه تشريعاً و انما يريد صدور الافعال عن الناس باختيارهم وان كان تعالى يعلم أنهم يختارون العصيان لكن لايريد صدور العصيان منهم والعلم بالعصيان غيرارادةالعصيان و بالجملة فلابد من تأويل الحديث أورده ان لم يمكن التأويل حتى لايخالف المذهب. ولو كان الله تعالى أراد تكويناً من الانسان شيئاً وكان الانسان مقهوراً عليه لم يجز له تعالى أن يأمره تكليفاً بضده، فقوله (ع)-ان صحت النسبة- «نهى آدم عن أكل الشجرة و شاء ذلك» ليس معناه شاء أكله قهراً و جبراً بل شاء كونه مختاراً فى الاكل و تركه، وعلم أنه يأكل باختياره فان استبعد أحد حمل اللفظ على هذاالمعنى ولم يرض بالتأويل نرد الخبر على أى حال لمخالفة المعلوم. و قوله «ولو لم يشأ أن يأكلا لماغلبت -الى آخره» غير باق على ظاهره أيضاً و معناه لوشاء أن يأكلا لكان قادراً على جبرهما لكن لم يجبرهما على ترك الاكل. (ش)

يكون مشيّته غالبة على مشيّة الجابر القاهر (و أمر إبراهيم أن يذبح إسحاق) دلّ على أنّ الذّبيح إسحاق بن سارة ، و في رواية أبي بصير ، عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام المذكورة في باب حجّ إبراهيم عليه السلام من هذا الكتاب أيضاً دلالة على ذلك ولكن رواية الصدوق رحمه الله في كتاب عيون أخبار الرّضا عليه السلام باسناده عن الفضل بن شاذان، عن أبي الحسن الرّضا عليه السلام و باسناده الآخر ، عن عليّ بن الحسن بن عليّ بن الفضال ، عن أبيه عنه عليه السلام دلّت على أنّ الذّبيح إسماعيل بن هاجر ، و كذا روايته في كتاب معاني الأخبار في باب نوادر المعاني صريحة في ذلك و في آخرها «فمن زعم أنّ إسحاق أكبر من إسماعيل و أنّ الذّبيح إسحاق فقد كذب بما أنزل الله من نبائهما (و لم يشأ أن يذبحه) (١) مشيّة

---

(١) قوله «ولم يشأ أن يذبحه» لولا هذه الفقرات لامكن حمل أول الكلام على وجه لايخالف المعلوم من مذهب اهل البيت عليهم السلام بان يكون المراد اثبات قسمين من الارادة أعنى التكوينى والتشريعى من غير أن يكون كلاهما متعلقين بفعل واحد مع تناقضهما لان المحال اجتماع المتناقضين منهما على فعل واحد كذبح ولد ابراهيم و عدم ذبحه لا وجود الارادتين مطلقاً ، و حمل صدر المتألهين الارادتين على ماسبق منه فى باب البداء من اللوح المحفوظ و لوح المحو والاثبات و هو بعيد جداً لايطابق عبارة الحديث الا بتكلف بان يكون أمره تعالى بالذبح من لوح المحو والاثبات وعدم مشيئته من اللوح المحفوظ وهذا توجيه للحديث أولى من الطرح والرد ولكن علماؤنا ـ كما سبق ـ أبطلوا البداء صريحاً خصوصاً فى هذه القصة و تمام الكلام فى الاصول واعلم أن الشيخ محيى الدين بن عربى أطال البحث فى الفتوحات المكية فى الباب السادس عشر وثلاثمائة فى لوح القضاء والقدر والمحو والاثبات و اللوح المحفوظ و أثبت البداء على تأويل بعض علمائنا و منه اقتبس صدر المتألهين و بعده المجلسى رحمهما الله كلامهما فى اللوحين مع فرق ما فى التعبير ولا ضير فيه لان ابن عربى مع اختلاف الناس فى أمره لم يختلفوا فى تضلعه فى العلم و ليس اقتباس المعنى منه تقليداً بل هو أخذ بالدليل و تصديقه فى أمر لايستلزم تصديقه فى الكل حتى مسائل الامامة والولاية مثلا مع أن بعض علمائنا اعتقد تشيعه ولا حاجة لنا فى تحقيق هذه الامور و كان دأب علمائنا اقتباس*

حتم يمتنع معها ترك الذّبح والإعراض عنه (ولو شاء أن يذبحه) كذلك (لما غلبت مشيّة إبراهيم) ترك الذّبح و الإعراض عنه بعد الاشتغال به (مشيّة الله تعالى) ذبحه حتماً لأنّه عليه السلام حينئذ كان مجبوراً بالذّبح غير قادر على تركه والله أعلم .

((الاصل))

٥- « عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن عليّ بن معبد ، عن دُرست بن أبي « منصور ، عن فضيل بن يسار قال : سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول ، شاء و أراد و لم « يحبّ ولم يرض ، شاء أن لايكون شيء إلاّ بعلمه و أراد مثل ذلك ولم يحبّ أن « يقال : ثالثُ ثلاثة ولم يرض لعباده الكفر . »

((الشرح))

(عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ،عن عليّ بن معبد ، عن درست بن أبي منصور عن فضيل بن يسار قال : سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول : شاء و أراد ولم يحبّ (١) و

---

* العلم من كل من يجدون عنده علماً واستحسان ماهو حسن من كل أحد و أظن أني رأيت في سفينة البحار نقل كتاب منه الى الفخر الرازي في النصيحة يليق على ما اصطلحوا عليه في التحسين أن يكتب بالنور على صفحات خدود الحور.

ثم ان صدرالمتألهين قال: ليس المراد كما يتراأى من ظاهر الكلام أنه سبحانه قد يأمر و ينهى من غير ارادة باتيان المأمور أو ترك المنهى عنه حاشا عن ذلك، قياساً على السيد الذي يأمر عبده بشيء يريد عدم اتيانه به ليظهر عذره على من يلومه بايذاء عبده انتهى. و ذلك لان ظاهر الامر يدل على حقيقة الارادة والطلب وخلافه بمنزلة الكذب في الاخبار اغراء بالجهل و قبيح ليس في حكمته تعالى الاغراء بالجهل. (ش)

(١) قوله « شاء و أراد و لم يحب » هذا حديث محكم واضح المعنى موافق للمعلوم من مذهب اهل البيت عليهم السلام وللعقل، ويجب ارجاع ساير الاحاديث من المتشابهات*

لم يرض) هذا باعتبار المطلق مجمل فسّره بقوله (شاء أن لايكون شيء إلاّ بعلمه و أرار مثل ذلك) قدعرفت أنّ الإرادة آكد من المشيّة يعني شاء و أرادإرادة حتم أن يتعلّق علمه بكلّ شيء ولايقع شيء من الأشياء إلاّ بعلمه و هذا أحد التأويلات لتعلّق مشيّته و إرادته بكلّ شيء خيراً كان أو شرّاً (ولم يحبّ أن يقال : ثالث ثلثة) المحبّة في حقّ العبد ميل النفس أو سكونه بالنسبة إلى موافقه و ملائمه عند تصوّر كونه ملايماً و موافقاً له ، و هذا مستلزم لإرادته إيّاه ، و لمّا كانت المحبّة بهذا المعنى محالاً في حقّه تعالى يراد بها ذلك اللاّزم يعني لم يرد أن يقال : هو إله من الآلهة الثلاثة: الله و عيسى و مريم كما قالت النصارى و دلّ على قولهم ذلك قوله تعالى «ءأنت قلت للناس اتّخذوني و اُمّي إلهين » (ولم يرض لعباده الكفر) لأنّ الرّضا بالكفر قبيح لايجوز إسناده إليه تعالى و فيه ردّ على الأشاعرة لأنّهم يقولون: أراد الله الكفر من الكافر و أراد أن يقال له ثالث ثلاثة بناء على ما تقرّر عندهم من أنّه تعالى أراد كلّما له حظّ من الوجود و إذا أرادهما فقد أحبّهما (١) و رضيهما لأنّ حبّه تعالى للشيء و رضاه عبارة عن

---

* الى هذا المحكم الواضح و حاصله أنه تعالى أراد من العباد الخير والصلاح ارادة غير جبرية بل بأن يختاروا الخير بأنفسهم فلم يوجب كما أوجب في التكوينيات ولو فعلوا خلاف ما أمروا به لم يرض بفعلهم (ش)

(١) قوله « واذا أرادهما فقد احبهما» قدتبين مما مر سابقاً أن هذه المعانى التى تدل على التأثر و الانفعال لايجوز اثباتها لله تعالى فان ذاته تعالى برىء عن الانفعال فالارادة والحب والرضا جميعها منفية عنه تعالى بمعناها الحقيقى و انما يثبت له بالتأويل و باثبات بعض لوازمها الممكنة كما فى تأويل الغضب بالعقاب والرضا بالثواب و حينئذ فاذا نظرنا الى أنفسنا لتحقيق المعنى الحقيقى فينا رأينا أن الارادة والمشيئة فينا غير الحب و الرضا، مثلا الحجامة والادوية البشعة نريدها و نشربها بارادتنا ولانحبها ولانرضيها ، و اما بالنسبة الى الله تعالى فلايتصور أن يكون بعض الامور كذلك بمعناهما الحقيقى لكن بالتأويل بان يعامل مع بعض الاشياء معاملة المراد المكروه كخلق ابليس و ساير الشرور فانها *

الإرادة كما صرّحوا به في كتبهم و صرّح به أصحابنا أيضاً. و من ثمّ قال ابن قيّم الحنبلي و ابن هشام على ما نقل عنهما شارح كشف الحقّ أنّ هؤلاء يعني الأشاعرة يقولون: إنّ كلّ ماشاء الله و قضاه فقد أحبّه و رضيه وامّا رآى جماعة المتأخّرين منهم شناعة هذا القول و قبحه حاولوا التحرّز عنه فقال بعضهم: إرادته تعالى بجميع الأشياء حتّى الكفر و غيره عبارة عن تقديرها، و تقديره للكفر لا يوجب أن يحبّه ويرضاه.

و قال صاحب المواقف: الرّضا عبارة عن ترك الاعتراض والله يريد الكفر و يعترض عليه و يؤاخذه به، و يؤيّده أنّ العبد لا يريد الآلام والأمراض و ليس مأموراً بإرادتها و هو مأمورٌ بترك الاعتراض عليها.

والجواب عن الأوّل أنّ الإرادة لم تجيء لغة ولا عرفاً بمعنى التقدير و لم يصطلح عليه سوى هذا القائل و لهذا لم يتمسّكوا في دفع هذه الشناعة عن أنفسهم بهذا القول مع أنّه لا ينفعهم أصلاً لأنّ أفعال العباد كلّها مخلوقة له تعالى عندهم ولا معنى لخلق الفاعل المختار لها بدون إرادتها فالقبح بحاله. والجواب عن الثاني من وجوه: الأوّل أنّه لم يثبت في اللّغة ولا في العرف أنّ الرّضا عبارة عن ترك الاعتراض بل الثابت فيهما أنّه عبارة عن الإرادة و بذلك يشعر كلام ابن قيّم في شرح منازل السائرين و كلام الآبي في كتاب إكمال الإكمال و كلام بعض شرّاح نهج البلاغة حيث قال: المحبّة إرادة هي مبدء فعل ما، ومحبّته تعالى للشيء إرادته، والرّضاء قريب من المحبّة ويشبه أن يكون أعمّ منها لأنّ كلّ محبّ راض عمّا أحبّه ولا ينعكس، وقد قيل: إنّ الرّضاء على ما يقتضيه القرآن مستلزم للإرادة أو إرادة مخصوصة و لعلّ تلك الإرادة المخصوصة هي الّتي ذهب إليها بعض الأصحاب من أنّ الرّضا إرادة متعلّقة بالأمور الحسنة من حيث هي كذلك، الثاني أنّ إرادة الكفر من شخص و الاعتراض عليه قبيح بحسب العقل، فلا يصحّ

---

* مرادة بالعرض و خلقها الله تعالى لان الخيرات العظيمة لا تنفك عن الشرور القليلة وترك الخير الكثير للشر القليل شر كثير. «ش»

إسناده إليه تعالى ، الثالث أنّ ترك الاعتراض يتحقّق في المباحات والمكروهات ولا يقال: إنّه تعالى راض عن العباد بفعلها، الرّابع أنّ التأييد المذكور في محلّ المنع لأنّ رضا العبد بالآلام عبارة عن إرادتها ترجيحاً لإرادته تعالى على إرادة نفسه و ترك الاعتراض تابع لتلك الإرادة.

((الاصل))

٦ـ « محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن أحمد محمّد بن أبي نصر قال: قال »
«أبو الحسن الرّضا عليه السلام قال الله : ابن آدم ! بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك»
«ما تشاء و بقوّتي أدّيت فرائضي و بنعمتي قويت على معصيتي، جعلتك سميعاً ، بصيراً ،»
« قويّاً ، ما أصابك من حسنة فمن الله ، و ما أصابك من سيّئة فمن نفسك وذاك »
« أنّي أولى بحسناتك منك و أنت أولى بسيّئاتك منّي و ذاك أنّني لا اُسأل عمّا »
« أفعل وهم يُسألون».

((الشرح))

(محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر قال : قال أبو ـ الحسن الرّضا عليه السلام قال الله: ابن آدم) بحذف حرف النداء و في كتاب العيون « يا ابن آدم » بذكرها (بمشيئتي) مشيّتك و توفيقك واللّطف بك (كنت أنت الّذي تشاء لنفسك ما تشاء) (١) من الطاعات و الخيرات الموجبة لاستقامة

---

(١) قوله « بمشيتى كنت أنت الذى تشاء » شاء الله أن يكون الانسان مختاراً فى أفعاله فاذا اختار عملا لم يكن خارجاً عن مشيئة الله تعالى من جهة انه شاء اختيار العبد و ان كان مختار العبد مبغوضاً ولو أراد اجبار العباد على الخير كان قادراً عليه بان لا يوجد اسباب المعصية ولا يخلق لهم الخمر والخنزير و كان الرجل اذا أراد ضرب آخر أو قتله أو سرقة ماله شلت يده و اذا أراد الزنا سلبت عنه الشهوة، و هكذا ولكنه تعالى أقدرهم على الخير والشر معاً، وخلق لهم أسباب كل فعل و آلاته و خيّره مع أنه *

أحوالك في الدّارين كما قال سبحانه «وما تشاؤن إلاّ أن يشاء الله» وفي الكلام ترجيح لجانب المعنى والخطاب على جانب اللّفظ والغيبة (و بقوّتي) الّتي أودعتها فيك (أدّيت فرائضي) الّتي توجب قربك منّي ورضاي عنك ولمّا كان أداؤها متوقّفاً على إرادتها والقوّة عليها والتوفيق المحرّك إليها كان كلٌّ ذلك من صنع الله تعالى بعباده و التفضّل عليهم، أمّا الأخيران فظاهران وأمّا الأوّل فلأنّك قد عرفت آنفاً أنّ أصل الإرادة من خلق الله تعالى و إن كانت الإرادة الجازمة من العبد ، منّ الله تعالى عليهم بذكر هذه الاُمور (و بنعمتي قويت على معصيتي) فيه توبيخ لك بالظلم والكفران و وعيد باستحقاق العقوبة والخذلان و ذلك لأنّ حكمة التكليف المورث لاستحقاق الثواب و العقاب تقتضي إمكان تعلّق القوّة بالضدّين و صلاحيّة ارتباطها بالطرفين و تلك لكونها جسمانيّة تقوى و تضعف بسبب توارد النعمة وعدمه اقتضت الحكمة لأجل تكميل الحجّة تقويتها بالنعمة والغرض الأصلي من تقويتها هو أن تصيرها إلى أشرف الضدّين و تميلها إلى أفضل الطرفين أعني الطاعات والخيرات فإذا جعلها مايلة إلى المعاصي و الشرور فقد صرف أثر النعمة

* يبغض المعاصى باسبابها لينتهى العبد باختياره و كان خير الاختيار بالنسبة الى شر المعصية كثيراً جداً ، ألاترى أن الملك المقتدر ان أراد قمع مادة الفساد و افناء دواعى القتل والسرقة من بلاده بمنع جميع الناس من تملك أسبابهما كالسيف والسكين وآلات النقب والكسر والسلم و أمثال ذلك ان فرضنا امكان ذلك له لزم منه حرمانهم من جميع المنافع والفوائد و فسد أمرهم لكن يخليهم و تملكهم تلك الاسباب لمنافعها و ان لزم منه القتل والسرقة أحياناً لان ضرر سلب الاختيار عن الناس فى أعمالهم أعظم بكثير منه، و حينئذ فلايمكننا أن نقول رضى الملك بالقتل والسرقة و انهما عملان مقبولان عنده حيث لايمنع منه جبراً قهراً ولا أنه أراد وقوع القتل والسرقة بالذات و شاء وقوعهما بالنظر الاستقلالى بل شاء بالعرض كما أن الاب يريد ايلام ابنه بالحجامة ولايريد الايلام بالذات بل يريد تحصيل سلامته من المرض بالذات، و السلامة لا تنفك عن الايلام فهو يريد الايلام بالعرض . (ش)

في سبيل الظلم والطغيان وحصل لك استحقاق العقوبة والخذلان (جعلتك بلا سبق استحقاق سميعاً) بما نطقت به ألسن الشرايع والرّسل (بصيراً) بما دلّ على أشرف المناهج والسبل (قويّاً) على سلوك طريق الاستقامة والزّلل (ما أصابك من حسنة) طاعة كانت أو نعمة (فمن الله) (١) تفضّلاً منه عليك و إحساناً منه إليك فله الفضل و الحقّ عليك أمّا الطاعة فلأخذ لطفه عنان مشيّتك إليها و إقامة توفيقه جواد إرادتك عليها ، وأمّا النعمة سواء كانت دنيويّة أو اُخرويّة فلظهور رجوع جُلّها بل كلّها إلى التفضّل والإحسان لأنّ الإنسان و إن صرف عمره في سبيل الطاعة و الرّضوان و اجتنب دهره عن طريق المعصية والطغيان فهو بعد لم يأت بما يكافي نعمة الوجود فكيف يستحقّ بعمله نعمة اُخرى ، و لذلك ورد من طريق العامّة و الخاصّة «لايدخل أحدٌ الجنّة إلّا بفضل الله ورحمته» وفيه دلالة على نفي التفويض (و ما أصابك من سيّئة) معصية كانت أو بليّة (فمن نفسك) لكونها فاعلة لها و جالبة إيّاها ، أمّا المعصية فلصرف النفس عنان القدرة القادرة على الطاعات و المعاصي إلى سبيل المعاصي، وأمّا البليّة فلاستجلاب النفس إيّاها بارتكاب المناهي كما روى المصنّف في باب « تعجيل عقوبة الذنب » باسناده إلى أبي عبدالله عليه السلام قال : « قال أمير المؤمنين عليه السلام في قول الله عزّ و جلّ « و ما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم و يعفو عن كثير » ليس من التواء عرق ولا نكبة حجر ولا عثرة قدم ولا خدش عود إلّا بذنب ـ الحديث » قال القاضي الآية مخصوصة بالمجرمين

---

(١) قوله « ماأصابك من حسنة فمن الله » لان تسبيب الاسباب و تمكين المكلف و خلق الالات والهداية الى الخير جميعاً من الله تعالى و ان كان اختيار الخير من العبد اذ لولم يكن الاسباب لم يقدر على الحسنة أصلا و أما السيئة من حيث هى سيئة فليست من الله تعالى و ان كان تسبيب أسبابها و اقدار المكلف عليها منه تعالى كأسباب الطاعة والحسنة الأأنه تعالى لم يخلق الالات والاسباب للسيئة بل خلقها للحسنة وانما صارت سيئة بسوء اختيار العبد و بعبارة اخرى الفائض منه تعالى الوجود و هو خير محض و كون السيئة شراً انما هو من جهة العبد فقط حيث صرف مايمكن أن يصرف فى الحسنة فى السيئة. (ش)

فإنّما أصاب غيرهم فلأسباب اُخر منها تعويضه للأجر العظيم بالصبر عليه إنتهى و لك أن تريد بالنفس واليد الجنس وتقول قد يصيب المصيبة بريئاً بفعل غيره كما دلّ عليه بعض الآيات والرّوايات و أن تريد بهما نفس المصاب و يده و تجعل المكسوب الجالب للمصيبة شاملاً لخلاف الأولى أيضاً و تقول غير المجرم لايخلو منه كما اشتهر حسنات الأبرار سيّئات المقرّبين ، و من ههنا أصاب آدم عليه السلام ما أصابه و فيه دلالة واضحة على أنّ العبد ليس مجبوراً على المعصية و أنّ أفعاله مستندة إليه لا إليه سبحانه كما زعمت الأشاعرة (وذاك) المذكور وهو كون «ما أصابك من حسنة) سبباً للحكم عليه بأنّه من الله و كون « ما أصابك من سيّئة » سبباً للحكم عليه بأنّه من نفسك لأجل (أنّي أولى بحسناتك منك) لصدورها عنك بقوّتي الّتي أودعتها فيك اختياراً و امتحاناً وتوفيقي ولطفي بك تفضّلاً و إحساناً حتّى لوصرفت وجه التوفيق و اللّطف عنك ، و وكلتك إلى نفسك كنت من الشرّ أقرب ومن الخير أبعد وأنت أولى بسيّئاتك منّي) لصدورها عنك على وفق عنايتك و إرادتك و مقتضى مشيّتك و قدرتك و في لفظة أولى و إضافة الحسنات و السيّئات إلى المخاطب إشعار بأنّ الحسنات و السيّئات كلّها مكسوبة للعبد إلاّ أنّ فعل الحسنات لمّا كان بالتوفيق واللّطف الخارجين عن الاُمور المعتبرة في أصل التكليف كان إسناده إليه تعالى أولى بهذا الاعتبار كإسناد الرّمي إليه تعالى في قوله « و ما رميت إذرميت ولكن الله رمى » وفعل السيّئات لمّا كان عن مجرّد القوّة الّتي هي مناط التكليف مع شوق النفس إليه من غير إعانة من الله تعالى عليه كان إسناده إلى الفاعل الحقيقي أولى من إسناده إلى الفاعل بواسطة (وذلك) إشارة إلى الأمر المفهوم من سياق الكلام و هو الإقدار على الطاعة والمعصية وإحداث اللّطف والتوفيق لبعض دائماً و لبعض في وقت دون وقت (إنّني لا اُسأل عمّا أفعل) (١) لكمال الجلالة والعظمة والجبروت مع اشتمال ذلك الفعل على الحكم

---

(١) قوله « اننى لاأسأل عما أفعل » كان مبدء أكثر الشبهات وسوسة الواهمة فى مصالح كثير من الامور وحكمها لعدم تبينها و غموضها و كان جواب الجميع أنه تعالى *

والمصالح و غيرها من أسرار القدر الّتي لايصل إليها عقول أحد من البشر(وهم يسألون)عمّا يفعلون وعن صرف القوّة والنعمة فيما يعملون لأنّهم عباد مملوكون، و فيه أيضاً دلالة على أنّهم الفاعلون إذ لامعنى لسؤال أحد عمّا هو مجبور عليه و ليس من فعله.

---

* عالم بجميع الاشياء حكيم «لايسأل عما يفعل وهم يسئلون» عقب مسئلة التكليف و صدور الحسنات والسيئات من الناس بهذا الكلام لدفع تلك الشبهات منها أنه تعالى لم خلق الكافر اذا علم انه يكفر ولاينتفع بالوجود؟ وكان الاصلح والارجح أن لايخلقه أصلا لان غاية الخلق ايصال النفع، والشبهة الثانية أنه لافائدة فى التكليف مطلقاً اذكان خلق الانسان و جميع ذوى العقول فى الجنة والتذاذهم بالنعيم من غير تكليف ممكناً له تعالى و نقل عن ابليس سبع شبهات فى معناها الاولى والثانية ما ذكر والثالثة انه لم يكن فائدة فى خصوص السجود لادم اذا علم الله تعالى انى اعصى ولااطيعه مع انى كنت اعبده و اطيعه فى غيره من التكاليف ولم يكن هذا التكليف الا اضراراً بى والرابعة انى تركت السجود لادم ولم يكن قبيحاً اذ لاينبغى ولايحسن السجود الا لله تعالى فلم أمرنى بعمل غير حسن ولعننى على تركه الخامسة والسادسة لم يكن فى تسليطى على آدم اولا وذريته بعده حكمة و مصلحة بل كان اضراراً لادم و كان الاصلح منعى من الدخول والوسوسة لادم ثم لذريته بعده . السابعة كان قادراً على حسم مادة الفساد والحكم بموتى و قضاء عمرى حتى لا أتسلط على ذرية آدم الى يوم القيامة و مثل هذه الشبهات تختلج ببال الناس كثيراً بل ان تتبعت وسبرت وجدت الملاحدة والزنادقة لم يضلوا الا لتشبثهم بهذه الشبهات. والجواب الحق اجمالا ما اشير اليه فى هذا الحديث و هو أن الانسان لايمكن أن يدعى الاحاطة بمصالح جميع الامور وحكمها و بعد الاعتراف بجهله و نقصه لم يصعب عليه الخروج من هذه المزلات خصوصاً اذا اعترف بأن فعل الله تعالى لايقاس على فعل الانسان و أصل الاشتباه أن الانسان العامى يتصور واجب الوجود كانسان قوى صاحب الملكات الفاضلة و أفعال جزافية والملحد ينكر وجود هذا الذى يتصور العوام لانه يرى أفعاله لايشبه أفعال الانسان و فائدة اصرار الائمة عليهم السلام فى نفى التشبيه دفع هذه الاوهام و جميع الشبهات السبع مبنية على تشبيه الله العالم بالانسان فى فعله و ذاته. (ش)

(باب)

(الابتلاء والاختبار)

((الاصل))

١ـ « عليّ بن إبراهيم بن هاشم ، عن محمّد بن عيسى ، عن يونس بن عبد ـ»
« الرّحمن ، عن حمزة بن محمّد الطيّار ، عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: مامن قبض ولا»
« بسط إلاّ و لله فيه مشيئة و قضاء و ابتلاء »،

((الشرح))

(عليّ بن إبراهيم بن هاشم ، عن محمّد بن عيسى ، عن يونس بن عبدالرّحمن عن حمزة بن محمّد الطيّار ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : مامن قبض ولا بسط إلاّ و لله فيه مشيئة وقضاء وابتلاء) القبض في اللّغة الامساك والأخذ يقال : قبض عليه بيده إذا ضمّ عليه أصابعه و قبض الشيء أخذه، والبسط نشر الشيء والجود والانعام و فلان مبسوط اليد و جواد عبارتان متعقّبتان على معنى واحد و من أسمائه تعالى القابض والباسط لأنّه يقبض الرّزق عمّن يشاء و يبسط الرّزق لمن يشاء و يقبض الأرواح عند الممات و يبسطها في الأجساد عند الحيوة ، و لعلّ المراد بالقبض والبسط هنا القبض والبسط في الأرزاق بالتوسّع والتقتير وفي النفوس بالسرور والأحزان و في الأبدان بالصّحة والألم و في الاعمال بتوفيق الاقبال إليها و عدمه وفي الاخلاق بالتحلية بها و عدمها و في الدّعاء بالاجابة له و عدمها و في الأحكام بالرّخصة في بعضها والنهي عن بعضها يعني ما من قبض ولا بسط بشيء من هذه المعاني إلاّ و لله تعالى فيه مشيّة و إرادة و قضاء وحكم، و الابتلاء هو اختبار يختبر بها عباده و يعامل معهم معاملة المختبر مع صاحبه لا ليعلم مآل حالهم و عاقبة أمرهم لأنّه علاّم الغيوب

بل ليظهر لهم كيف يخرجون من بوتقة الامتحان أيخرجون صابرين خالصين أو يخرجون شاكّين خبيثين فالفقير والمحزون والمتألّم مختبرون بالفقر والحزن و الألم والغنيّ والمسرور والصحيح مختبرون بالغنى والسرور والصحّة وهكذا البوافي فان صبروا دخلوا في زمرة الصابرين الكاملين و إن لم يصبروا دخلوا في زمرة الشاكّين الناقصين ، و السالكون العارفون بمراتب هذه الاختبارات و رموز هذه الامتحانات متردّدون بين خوف و رجاء ولاحول ولاقوّة إلاّ بالله. و فيه دلالة على أنّ أفعال العباد اختياريّة لهم إذ لامعنى لاختبار أحد بفعل لايقدر عليه .

((الاصل))

٢ـ « عدّةٌ من أصحابنا ، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن أبيه ، عن فضالة بن » « أيّوب ، عن حمزة بن محمّد الطيّار ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : إنّه ليس شيء فيه قبضٌ » « أو بسطٌ ممّا أمر الله به أو نهى عنه إلاّ و فيه لله عزّوجلّ ابتلاءٌ و قضاءٌ ».

((الشرح))

(عدّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمّد بن خالد ، عن أبيه ، عن فضالة بن أيّوب ، عن حمزة بن محمّد الطيّار ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : إنّه ليس شيء فيه قبض أو بسط ممّا أمر الله به أو نهى عنه) لعلّ المراد بالأمر خلاف النهي فيشمل ما وقع فيه الرّخصة مثل المباحات أيضاً والبسط في صورة الأمر والقبض في صورة النهي لأنّ الناهي قبض المنهي و أخذه عن فعل المنهي عنه و يمكن تعميم الأمر والنهي على وجه يشمل القبض والبسط في غير الأحكام أيضاً فانّ الفقر و الغنى و الألم والصحّة وغيرها أيضاً حاصلة بأمره تعالى (إلاّ وفيه لله تعالى ابتلاء وقضاء) و ذلك بعد حصول اللّطف منه تعالى ببعث الأنبياء و إرسال الرّسل و إنزال الكتب و إرشاد العباد و إيضاح السبل و مدح الصابرين وتعظيم أجرهم فلايرد أنّ الاختبار ينافي اللّطف المقرّب إلى الطاعة والانقياد واللّطف واجب على الله تعالى كما بيّن في موضعه .

(باب)
(السعادة والشقاء)

الشقاء والشقاوة خلاف السعادة ، سعد الرَّجل بالفتح و الكسر فهو سعيدٌ ، و بالضمِّ والكسر فهو مسعود . و السعيد فسّره الآبي بأنّه من يدخل الجنّة و إن أردت زيادة توضيح فنقول : السعادة و الشقاوة حالتان متقابلتان للإنسان ولهما أثر و سببٌ قريبٌ و سببٌ بعيدٌ أمّا الأثر فهو استحقاق الثواب و العقاب . وأمّا السبب القريب فهو الإتيان بالخيرات الّتي أشرفها الايمان و الاتيان بالشرور الّتي أخسّها الكفر و قد يطلق السعادة و الشقاوة على نفس هذا السبب أيضاً و قول الصادق عليه السلام السعادة سبب خير يمسك به السعيد فجرّه إلى النجاة، والشقاوة سبب خذلان يمسك به الشقيُّ فجرّه إلى الهلكة و كلٌّ بعلم الله يحتمل الامرين و أمّا السبب البعيد فهو ما أشار إليه مولانا الباقر عليه السلام بقوله :«إنَّ الله جلَّ وعزَّ قبل أن يخلق الخلق قال كُن ماءً عذباً أخلق منك جنّتي وأهل طاعتي و كن ملحاً أجاجاً أخلق منك ناري وأهل معصيتي ثمَّ أمرهما فامتزجا فمن ثمَّ صار يلد المؤمن الكافر والكافرُ المؤمن -الحديث» فانَّ هذين الماءين سبب لاقتدار الانسان بالخير والشرِّ و تكليفه و امتحانه بهما ومبدءٌ لاستعداده لقبول السعادة و الشقاوة و ميله إليهما ولا يقتضي ذلك الجبر لأنَّ الجبر إنّما يلزم لو خلقه من ماء اُجاج وحده فانَّ ذلك كان يوجب انتفاء القدرة على الخير والظاهر أنّهما يطلقان على هذا السبب أيضاً و بالجملة هما في الحقيقة الحالتان المذكورتان و إطلاقهما على السببين المذكورين على سبيل التوسّع من باب تسمية السبب باسم المسبّب .

((الاصل))

١- « محمّد بن إسماعيل ، عن الفضل بن شاذان ، عن صفوان بن يحيى ، عن» « منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام قال : إنَّ الله خلق السعادة والشقاء قبل»

« أن يخلق خلقه فمن خلقه الله سعيداً لم يبغضه أبداً و إن عمل شرّاً أبغض عمله »
« ولم يبغضه ، وإن كان شقياً لم يحبّه أبداً و إن عمل صالحاً أحبّ عمله و أبغضه »
« لما يصير إليه ، فإذا أحبّ الله شيئاً لم يبغضه أبداً و إذا أبغض شيئاً لم »
« يحبّه أبداً ».

((الشرح))

(محمّد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان ، (١) عن صفوان يحيى ، عن بن منصور ابن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إنّ الله خلق السعادة والشقاء قبل أن يخلق خلقه) أي قدّرهما قبل تقدير الخلق (٢) أو قبل إيجاده فلا يرد أنّهما أمر عرضيّ كيف يتصوّر تحقّقه قبل تحقّقه هذا إن أريد بهما الحالة المذكورة أو السبب القريب لها و أمّا إن اُريد بهما السبب البعيد فيحتمل أن يراد بخلقهما تقديرهما و يحتمل أن يراد به إيجادهما لأنّ مبدأ الخير و الشرّ ممّا أوجده الله تعالى في مبدء الإنسان الّذي هو الماء

---

(١) قوله « محمدبن اسماعيل عن الفضل » اختلاف العلماء فى محمد بن اسماعيل هذا معروف والصحيح قول السيد الداماد انه النيشابورى المعروف ببندفر. و قال المجلسى «ره» فى اسناده مجهول كالصحيح و ليس فى الاسناد مجهول الا أن يكون محمدبن اسماعيل هذا ولايكفى فى رفع القدح عن جهالته على فرضها وجود صفوان بن يحيى بعده و هو من أصحاب الاجماع و عادة المجلسى أن يعد كل اسناد مقدوح كالصحيح بسبب أحد أصحاب الاجماع ولكن هذا يصح ان كان محمدبن اسماعيل بعد صفوان بن يحيى فى الاسناد . (ش)

(٢) قوله « أى قدرهما قبل تقدير الخلق » مقتبس من صدر المتألهين فانه فسر قوله (ع) «ان الله خلق السعادة» تفسيرين أحدهما الخلق بمعنى التقدير، والثانى السعادة بمعنى الرتبة التى الوصول اليها سعادة للانسان مثلا وصول الانسان الى ادراك الكليات والايمان بالموجودات المجردة سعادة له و خلق الله هذه الكليات والمجردات قبل تقدير خلقه و خلق الجنة قبل أن يخلق الناس و كذلك النار (ش)

الّذي اختمرت به طينته(فمن خلقه‌الله سعيداً) (١) حال عن المفعول أو تميز للنسبة و على التقديرين كان تقديره أو إيجاده مقروناً بسعادته في علم الله تعالى فلا يرد أنّ سعادته مكسوبة له لا أنّه تعالى موجدٌ لها على ما هو الحقّ عند الإماميّة (لم يبغضه أبداً) لتحقّق السعادة الموجبة للمحبّة و الرضا عنه (و إن عمل شرّاً) بمقتضى ما فيه من القوّة الدّاعيّة إلى الشرّ (أبغض عمله) بما هو شرٌّ متّصف بأنّه خلاف المراد (ولم يبغضه) بغضه له يعود إلى كراهته له و علمه بعدم وقوعه على نهج الصواب و إستحقاق صاحبه للتعذيب ثمّ يوفّقه للتوبة الماحية له أو يمحوه بالآلام والمصائب أو يعفو عنه لمن يشاء حتّى يرد عليه خالصاً من الذّنوب (وإن كان شقيّاً لم يحبّه أبداً) لغلبة شقاوته الموجبة للمقت والبغض وفي تغيير الأُسلوب إيماء لطيف (٢) إلى أنّه تعالى لايخلق أحداً شقياً وإنّما الشقاوة من كسب العبد بخلاف السعادة فإنّها أيضاً و إن كانت من كسبه إلاّ أنّه لحسن استعداده صار محلاً للطفه تعالى به و توفيقه له في اكتسابها فكأنّه تعالى خالق لها (وإن عمل

---

(١) قوله « فمن خلقه الله سعيداً » يجب تفسير هذاالكلام بحيث لايستلزم الجبرفان الجبر خلاف ضرورة مذهب اهل‌البيت عليهم‌السلام‌والعدل من‌اصول مذهبهم والذى‌لانشك فيه أنه‌تعالى خلق كل‌شيء خالصاً مستعداً للوصول الى‌غايتها لمطلوبة كالماءالذى خلقه فى‌أول‌الفطرة غير آجن ولامتغير ولاممزوج والذهب المخلوق فى الفطرة الاولية لاغش فيه والانسان فـى فطرته الاولى لائق لماخلقه‌الله لاجله ومستعد لتحصيل كمال يليق به والعدل الالهى يقتضى أن يكون نسبة أفراد الانسان الى الخير متساوية لاأن يكون بعضهم أقرب الى الخـير و أسهل له الوصول‌اليه والاخر أبعد وأصعب لان هذا ظلم وقد ورد أن «كل‌ميسر لما خلق‌له» والواجب أن يؤول بفرقهم فيما لامدخلية له فى الشقاء والسعادة. (ش)

(٢) قوله «فى تغيير‌الاسلوب ايماء لطيف» يعنى نسب‌الله تعالى‌السعادة الى نفسه فقال فمن خلقه‌الله سعيداً و نسب الشقاء الى العبد فقال و ان كان شقياً ولم يقل خلقه الله شقيـاً للايماء الى أن الشقاء حاصل بفعل العبد لابقهر الله تعالى و اجباره و هكذا ينبغى‌أن‌يحمل الكلام عليه‌دفعاً للجبر. (ش)

صالحاً) لما فيه من القوّة الدّاعية إلى الصلاح (أحبّ عمله) حبّه له يعود إلى علمه بوقوعه على نهج الصواب و إرادة المكافأة لصاحبه فيكافيه بالإحسان والإنعام الدّنيوي و نحوه ليرد عليه خالياً عمّا يوجب الدّخول في الجنّة (و أبغضه لما يصير إليه بسوء اختياره من الشقاوة التامّة الموجبة للدّخول في النّار (فإذا أحبّ الله شيئاً) سواء كان عملاً أو غيره (لم يبغضه أبداً و إذا أبغض شيئاً لم يحبّه أبداً) توضيح ذلك أنّ الإنسان عبارة عن مجموع الجوهرين: النفس والبدن (١) و لكلّ واحد منهما طريقان طريق الخير و طريق الشرّ فطريق الخير للأوّل هي العقائد الصحيحة والأخلاق المرضيّة و للثاني هي الأعمال الحسنة وطريق الشرّ للأوّل هي العقائد الباطلة والأخلاق الرّذيلة. وللثاني هي الأعمال القبيحة فإن استقام هذان الجوهران في شخص دائماً كما في الأنبياء و الأوصياء كان سعيداً

---

(١) قوله «جوهرين النفس والبدن» لما كان المتبادر من هذا الكلام الجبر وأقربية بعض الناس الى الخير قهراً وبعضهم الى الشر قهراً أوله الشارح بذلك دفعاً للجبر والحاصل أن العمل للبدن والاعتقاد والاخلاق للنفس والانسان ان كان اعتقاده صحيحاً وأخلاقه فاضلة ولكن بعض أعماله البدنية غير مشروعة في الفقه كان من الذين يحب الله تعالى ذاتهم و يبغض عملهم وان كان عمله البدنى موافقاً لظاهر الشرع على ما يقتضيه علم الفقه لكن اعتقاداته غير كاملة و أخلاقه غير فاضلة كان من الذين يحب الله عمله ويبغض ذاته وليس بغضه تعالى و حبه لشيء قهر العباد عليه و هذا مقتبس من صدر المتألهين ـ قدس سره ـ قال ان جوهر النفس الانسانى قد تكون خيراً فاضلا شريفاً لكن أعماله البدنية سيئة قبيحة وقد يكون أحد بالعكس من هذا فيكون نفسه شريرة و أخلاقه رذيلة ولكن أعماله الظاهرة من الصلوة و الزكوة و الحج و غيرها صالحة فعند ذلك كان الاول محبوباً عند الله و عمله مبغوضاً و كان الثانى بعكس ذلك جوهره ممقوتاً و عمله محبوباً انتهى. و أول صدر المتألهين «قده» البغض و المحبة بالبعد والقرب من الحضرة الربوبية لعدم صحة المعنى المعروف من البغض والحب بالنسبة اليه تعالى و ينبغى أن يكون خيرية جوهر النفس و فضله وشرفه بفضيلة أخلاقه الفاضلة المكتسبة بقرينة ما ذكره فى ضده بقوله و اخلاقه رذيلة. (ش)

مطلقاً محبوباً لله دائماً غير مبغوض أبداً و إن لم يستقم شيء منهما أبداً كان شقيّاً مبغوضاً أبداً غير محبوب أصلاً و إن استقام الأوّل دائماً دون الثاني كان هومحبوباً دائماً غيرمبغوض أبداً لأنّ الجوهر الأوّل أولى بالحقيقة الإنسانيّة بل هو الإنسان حقيقة وكان عمله مبغوضاً و إن استقام الثاني دائماً دون الأوّل كان هو مبغوضاً وعمله محبوباً، و إن استقام كلّ واحد منهما في وقت دون آخر يعتبر حاله في الخاتمة فان استقيما أو استقيم الأوّل وحده كان هو عندالله محبوباً وكان عمله مبغوضاً و إن استقيم الثاني أو لم يستقم شيء منهما كان هوعندالله مبغوضاً وكان عمله محبوباً و كلّما كان العمل وحده مبغوضاً أمكن أن يتداركه التوبة أو المصيبة الدّنيويّة أو البرزخية أو الشفاعة أو العفو وممّا ذكرنا ظهرأنّ الكافر الّذي يؤمن محبوب له تعالى في علم الغيب والمؤمن الّذي يكفر مبغوض أبداً ، لايقال هذا ينافي قوله تعالى « لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة » فإنّ هؤلاء كانوا محبوبين لله تعالى لأنّ الرّضا عنهم يوجب المحبّة ثمّ صار بعضهم مبغوضاً بالنفاق في حال حيوته صلى الله عليه وآله وبعضهم بالخلاف بعده لأنّا نقول الرّضا متعلّق بالمؤمنين وكون هؤلاء من المؤمنين عند المبايعة ممنوع و على تقدير التسليم كان الرّضا مشروطاً بالوفاء و عدم النكث كما يدلّ عليه قوله تعالى «فمن نكث فانّما ينكث على نفسه» و هؤلاء لمانكثوا علم أنّهم فقدوا شرط المحبّة و في هذا الحديث ردّ على الأشاعرة القائلين بأنّه تعالى أراد جميع أفعال العباد و رضي بها وأحبّها بناء على مازعموا من أنّه الموجد لها .

((الاصل))

٢ـ « عليّ بن محمّد رفعه ، عن شعيب العقرقوفيّ ، عن أبي بصير قال: كنت»
« بين يدي أبي عبدالله عليه السلام جالساً وقد سأله سائل فقال : جعلت فداك ياابن رسول»
« الله ! من أين لحق الشقاء أهل المعصية حتّى حكم الله لهم في علمه بالعذاب »
« على عملهم ؟ فقال أبوعبدالله عليه السلام :أيّها السائل حكم الله عزّ وجلّ لايقوم له أحدٌ »

من خلفه بحقّه . فلمّا حكم بذلك وهب لأهل محبّته القوّة على معرفته ووضع»
« عنهم ثقل العمل بحقيقة ماهم أهله . و وهب لأهل المعصية القوّة على معصيتهم »
« لسبق علمه فيهم ، و منعهم إطاقة القبول منه فوافقوا ما سبق لهم في علمه و لم»
« يقدروا أن يأتوا حالاً تنجيهم من عذابه . لأنّ علمه أولى بحقيقة التصديق و »
« هو معنى شاء ماشاء و هو سرّه».

((الشرح))

(عليّ بن محمّد رفعه ، عن شعيب العقرقوفي عن أبي بصير قال : كنت بين يدي أبي عبدالله عليه السلام جالساً) قوله جالساً إمّا خبر والظرف متعلّق به أوحال و الظرف خبر (وقد سأله سائل فقال : جعلت فداك يا ابن رسول الله من أين لحق الشقاء أهل المعصية) (١) أي من أيّ محلّ على أن يكون «من» للابتداء أو من

(١) قوله « من أين لحق الشقاء أهل المعصية » لايخلوماذكروه فى تأويل الخبر عن تكاف ولكن لابد من ارتكابه لئلا يخالف ما هو المعلوم من مذهب أهل البيت عليهم السلام لان ظاهره الجبر و أنه تعالى قدر السعادة لبعض الناس والشقاء لبعضهم فمن قدرله السعادة سهل له السبيل اليها و من قدر له الشقاء هيأله وسائل العصيان و منعه من قبول الطاعات و لم يقدروا أن يتخلصوا منه لان علم الله فيهم لايتخلف فان قيل كيف قهرهم على الشقاء قيل فى الجواب انه تعالى علم أنه يشقى لامحالة و ان سهل له السبيل الى طاعته لايطيع و لذلك لم يقدر له وسائل الطاعة و أسبابها و هو لايوافق ساير ما روى عنهم عليهم السلام من أنه تعالى سهل أسباب الخير لجميع الناس وسوى التوفيق بين الوضيع والشريف مكّن من أداء المأمور و سهل سبيل اجتناب المحظور و قال تعالى « هديناه النجدين» و تأويل الشارح كما ترى لايخلو عن التكلف . وحمله صدر المتألهين على السؤال عن علة دوام العقاب و خلوده مع أن العصيان متناه منقض فى زمان قليل متناه و حمل جواب الامام «ع» على أن العقاب ليس على نفس العمل فانه عرض ينقضى وحكم الله تعالى بالعقاب الدائم لايقوم له ولايتسبب عنه و ليس من حق العمل العقاب الدائم بل انما يكون العمل معداً لان ﷺ

. . . .

---

* يفيض من الله تعالى على النفوس ملكات راسخة و اعتقادات و معارف يبقى ببقاءالله تعالى فيدوم الثواب والعقاب ببقاء تلك المعارف والملكات كما أن قصورالغارس في تربيةالشجر في مدة قليلة يوجب فساد ثمارها و هذا تأويل حسن في نفسه لكن في حمل ألفاظ الخبر عليه تكلف و معذلك فهذا خبر مرسل مضطرب المتن لاحجة فيه و ان فرض حجية أخبـار الاحاد في هذهالمسائل فقد رواه الشيخ الصدوق ـ رحمهالله ـ في التوحيد مع اختلاف لا يوجبالجبر. و قال العلامة المجلسي «ره» بعد نقله من التوحيد هذا الخبر مأخوذ من الكافي و فيهتغييرات عجيبة تورث سوء الظن بالصدوق «ره» و انه انما فعل ذلك ليوافق مذهب العدل انتهى. وهذا الاحتمال الذى ذكره لايتطرق عندى الى نقل فساق مؤرخي المخالفين فكيف الى رواية أعاظم علماء أهل الحق و في الصفحة ٥٨٣ من المجلدالرابع ان الصدوق من عظماء القدماء التابعين لاثار الائمةالنجباء الذين لايتبعون الاراءوالاهواء انتهى. وهو كلام تام في مدح الصدوق «ره» و لكنه رحمهالله لم يكن تأخذه في تحقيق الاخبار لومة لائم ولايجاري أحداً كما هومعلوم من طريقته خصوصاً في البحارمنهامافي المجلد الثالث عشر في حديث ملاقاة سعدبن عبدالله الاشعرى للعسكرى «ع» على ما سبقفي الصفحة ٣٣٢ من المجلد الثالث من هذا الشرح بعد نقل كلام الشهيد «ره» في كون هذاالخبر موضوعاً قال معترضاًعليه : رد هذه الاخبار للتقصير في معرفة شأن الائمة الاطهار اذوجدنا أن الاخبار المشتملة على المعجزات الغريبة اذا وصل اليهم فهم اما يقدحون فيها أو في راويها بل ليس جرم أكثر المقدوحين من أصحاب الرجال الا نقل مثل تلكالاخبارانتهى. و ليت شعرى ان كان الشهيد الثاني مقصراً في معرفة الائمة عليهمالسلام فمن هوالعارف بهم و ان كان أصحاب الرجال وهم الشيخ الطوسي والنجاشي والعلامة الحلي و ابن داود و أمثالهم غير معتمد عليهم في قدح المقدوحين لعدم معرفتهم بمقام الائمة عليهم السلام فممن يجب أن نأخذ معالم ديننا و أدلة معارفنا، و أعجب منه قوله في المفيد عليه الرحمة فانه بعد ما نقل فصولا من كلامه في رد بعض روايات ظاهرهاالجبر قال فيالصفحة ٧٤ منالمجلد الثـالث: طرحالايات والاخبار المستفيضة بأمثال تلك الدلائل الضعيفة والوجوه السخيفة * (يعني بها أفادات المفيد«قده») جرأة على الله و على ائمة الدين انتهى . ولاأدرى ان*

أيّ سبب على أن يكون للتعليل كما في قوله تعالى «ممّا خطيئاتهم اغرقوا» ويكون أين بمعنى أنّى للسؤال عن الحال (حتّى حكم لهم في علمه بالعذاب) عليهم (على عملهم) اللاّم في «لهم» للتهكّم و«في» بمعنى الباء أي بسبب علمه بسوء حالهم وقبح مآلهم و فساد أعمالهم أو للظرفيّة المقدّرة لاستقرار هذا الحكم في علمه المحيط بكلّ شيء و احتواء علمه به كاستقرار السعي في الحاجة في قوله سعيت في حاجتك والباء متعلّق بحكم و«حتّى» عاطفة لاجارّة بقرينة وقوع الفعل بعدها وما بعدها ههنا أقوى مما قبلها لأنّ للشقاء أفراداً و هذا الفرد وهو حكم الله تعالى عليهم بالعذاب أقوى أفراده ولذلك جعله السائل غاية له ليفيد لحوق جميع أفراد الشقاء بهم حتّى هذا الفرد الّذي لاشقاء أقوى منه ، ثمّ إن أراد بلحوق الشقاء لحوقه بحسب العلم الإلهي كان المعطوف مؤخّراً بحسب الذّهن و نفس الأمر جميعاً لأنّ هذا الحكم تابع لعلمه بشقائهم وإن أراد به لحوقه بحسب الخارج كان المعطوف مؤخّراً بحسب الذّهن لملاحظة إحاطة أفراد الشقاء بهم فرد بعد فرد إلى أن بلغ هذا الفرد الّذي هو نهاية أفراده وأقواها ومقدّماً بحسب نفس الأمر لأنّه تابع لعلمه الأزلي بحالهم، بقي ههنا شيء وهو أنّه إن أراد بالمعصية المعصية الموجبة للدّخول في النار أبداً مثل الكفر يراد بالشقاء الشقاء التامّ وبالعذاب العذاب الأبدي ، وإن أراد بها أعمّ ممّا ذكر يراد بهما أيضاً أعمّ ممّا ذكر وحينئذ يراد بقوله «حكم لهم بالعذاب» أنّه حكم لهم باستحقاق العذاب لئلاّ ينافي جواز العفو وغيره في بعض الصور، ولمّا سأل سائل عن المبدء الأوّل و السبب الأصلي للشقاء أشار عليه السلام إلى أنّ ذلك سرّ من الأسرار الّتي لا يصل إليها العقول الناقصة (فقال أبو عبدالله عليه السلام أيّها السائل حكم الله لا يقوم له) أي لمعرفته ومعرفة أسراره (أحد من خلقه بحقّه) أي بحقّ الحكم أو بحقّ

---

* كان المفيد متجرياً على الله والرسول والائمة عليهم السلام فمن المؤمن الخائف من الله المطيع له ولرسوله ، وكذلك لم ينج أكثر الفقهاء من طعن تلويحاً أو تعريضاً ولكن ذلك كله فلتات ولمم وبناؤه على تعظيمهم و تجليلهم والاعتراف بفضائلهم ومناقبهم الا اذا ردوا خبراً أو ضعفوه أو اخرجوه من ظاهره بتأويل والله يهدى الى سواء السبيل. (ش)

القيام و لعلّ المراد بهذا الحكم هو حكمه تعالى في علمه بالثواب و العقاب على عملهم أو حكمه تعالى في مادّة الإنسان بامتزاج الماءين أو بامتزاج الطينتين طينة الجنّة و طينة النّار كما في بعض الرّوايات و هذا الامتزاج مبدء للقوّة الدّاعية إلى الخير و الشرّ والسعادة والشقاوة (فلمّا حكم بذلك) أي بالثواب و العقاب أو بالامتزاج المذكور (وهب لاهل محبّته) أي للّذين علم أنّهم سيصبرون على طاعته و يقومون على أمره و نهيه و يسلكون باختيارهم سبيل محبّته (القوّة على معرفته)(١) القوّة و إن اعتبر في مفهومها صلاحيّة تأثيرها في الخير و الشرّ و إمكان ارتباطها بالفعل و الترك إلاّ أنّها في هؤلاء لما كانت متوجّهة إلى طريق الخير و متعلّقة بسبيل المعرفة خصّها بالذّكر باعتبار هذا الطريق لانتفاء أثرها في غيرها (و وضع عنهم) لطفاً وتوفيقاً لهم لمراعاتهم ما هو الغرض من هذه القوّة (ثقل العمل بحقيقة ما هم أهله) من الإتيان بالطاعات والاجتناب عن المنهيّات و السلوك إلى الله و بذلك صاروا من أهل المحبّة والسعادة فالقوّة والإعانة منه تعالى و الفعل منهم على سبيل الاختيار (ووهب لأهل المعصية القوّة على معصيتهم) وجه التخصيص

---

(١) قوله « القوة على معرفته» هذه الجملة الى قوله « وهب لاهل المعصية» محذوفة من نسخة كتاب التوحيد للصدوق (قده) على ما نقل فى البحار و موجودة فى النسخ التى بأيدينا فيصير العبارة بعد الحذف هكذا « وهب لاهل محبته القوة على المعصية » و هو معنى صحيح موجه يعنى وهب للصلحاء القوة على العصيان فهم مع انهم كانوا قادرين على المعصية اجتنبوها ليتم الحجة على الاشقياء كما وهب للاشقياء القدرة على الطاعة ليصح مؤاخذتهم ولما كان الثانى ظاهراً لم يصرح به فى الحديث و بالجملة بعد حذف هذه العبارة يستقيم المعنى بغير تكلف. و لعلها من زيادات بعض الناسخين فى الكافى و بعض نسخ التوحيد لانهم رأوا القوة على المعصية غير مناسبة لاهل محبته و ظنوا حذف شيء فزادوها بظنونهم حتى يكون هبة القوة على المعصية لاهل المعصية والقوة على الطاعة لاهل الطاعة ليتسق الالفاظ وان فسد المعنى ، ويحتمل أن تكون الزيادة صحيحة والحذف من نسخة التوحيد التى كانت عند المجلسى عليه الرحمة لغلط الكاتب والله العالم. (ش)

يعرف ممّا ذكر، و إنّما أضاف المعصية إليهم لاإليه سبحانه كما في المحبّة و المعرفة للتنبيه على أنّ معصيته ممّا ينبغي أن لايقع وأنّها لكونها من مقتضيات نفوسهم وجب أن يضاف إليهم ولماكان المراد بهذه القوّة القوّة الجامعة لشرائط التأثير في المعاصي بقرينة تخصيص تعلّقها بالمعصية بالذكر أشار إلى تعليل هبتها بوجه يخرجها عن الجبر والظلم بقوله (لسبق علمه فيهم) بما يصيرون إليه من المعصية و المخالفة و هذا العلم تابع للمعلوم بمعنى أنّه مطابق له، والأصل في هذه المطابقة هو المعلوم إذ لولاه لم يتعلّق العلم به لا بمعنى أنّه متأخّر عنه لاستحالة حدوث العلم له تعالى (و منعهم إطاقة القبول منه)في الطاعات و سلوك سبيل الخيرات والظاهر أنّ إضافة المنع إلى ضمير الجمع من باب إضافة المصدر إلى الفاعل، والمقصود أنّ هبة القوّة المؤثّرة في المعصية لأجل مجموع هذين الأمرين أعني العلم والمنع فلا يلزم الجبر لاستناد المنع إليهم. وإنّما قلنا الظاهر ذلك لاحتمال أن يكون من باب إضافة المصدر إلى المفعول والفاعل هو الله تعالى والمقصود منه سلب التوفيق و الإعانة عنهم بسبب إبطالهم الاستعداد الفطري لإطاقة القبول منه و إفسادهم القوّة المعدّة لقبول الطاعة ولايلزم منه جبر ولاظلم لأنّ الجبر إنّما يلزم لو لم يهب لهم القوّة على الطاعة و إطاقة القبول (١) والظلم إنّما هو وضع الشيء في غير موضعه وهم بسبب ذلك الابطال والافساد خرجوا عن استحقاق الاعانة والتوفيق (فواقعوا) بالقاف والعين و في بعض النسخ فوافقوا بالفاء والقاف (ما سبق لهم في علمه)من المعاصي الموجبة لعذابهم (٢) (ولم يقدروا أن يأتوا حالا تنجيهم (٣) من عذابه

---

(١) قوله « و منعهم اطاقة القبول » فى التوحيد «لم يمنعهم اطاقة القبول» منه يعنى ان الله عزوجل لم يمنع أولياءه و اهل محبته من القدرة على المعصية و قبول صفات وملكات تدعو اليها اذ علم أنهم لايعصون مع كمال القدرة كما فى قصة يوسف «ع». (ش)

(٢) قوله « من المعاصى الموجبة لعذابهم » بناء على نسخة التوحيد و حذف ما مر من العبارة يصير المعنى فوافقوا ما سبق لهم فى علم الله من الخير والصلاح وان كانت فيهم القوة على العصيان. (ش)

(٣) قوله « ولم يقدروا أن يأتوا حالا » و فى كتاب التوحيد « و ان قدروا أن يأتوا

لأنّ علمه أولى بحقيقة التصديق) إن قلت علمه تعالى بأحوالهم الموجبة لعذابهم لا يقتضي أن يكون تلك الأحوال واجبة و أن لا يكون لهم قدرة على الأحوال الموجبة لنجاتهم عن العذاب إذالعلم تابع للمعلوم لاعلّة له قلت: لادلالة فيه على أنّ علمه علّة لتلك الأحوال و عدم قدرتهم على نقيضها و إنّما دلّ على أنّ المعلوم واجب الحصول لأنّ علمه مطابق للواقع . وأمّا وجود المعلوم فهومستند إلى علّته التامّة الّتي هي باختيارهم (١) ومع تحقّق علّته التامّة فهوواجب الحصول و نقيضه ممتنع لاقدرة لهم عليه (و هو معنى شاء ما شاء و هو سرّه) أي إعطاء القوّة على الطاعة والمعصية وعدم الجبرعلى شيء منها تحقيقاً لمعنى الاختيار والتكليف هومعنى شاء ماشاء و سرّه إذ لولم يشأ صدورها على سبيل الاختيار لما أعطاهم القوّة عليها و لجبرهم على الطاعة، و فيه ردّ على الجبريّة القائلين بأنّ معناه أنّه تعالى أراد جميع أفعال العباد وفعلَ هوخيرها و شرّها وهم ـ كما صرّح به بعض المتأخّرين منهم ـ صنفان صنف يقولون بأنّه تعالى هو الفاعل لأفعال العباد و ليس لهم اختيار و قدرة عليها أصلاً و صنف يقولون لهم قدرة واختيار على أفعالهم ولايكون لقدرتهم و اختيارهم مدخل و تأثيرفيها و إنّما الموجد لها هوالله تعالى والعبدكاسب بمعنى أنّه محلّ لتلك الأفعال الّتي أوجدها الله تعالى فيه و تحقيقه يرجع إلى أنّ العبد إذا توجّهت قدرته إلى الفعل سبقت قدرته تعالى إليه و توجدها ، و هـذا الصنف

---

* خلالا تنجيهم عن معصيته » معناه بناء على حذف العبارة أوذكرها مختلف، أما على حذف العبارة فيجب أن يقرء و أن قدروا بفتح همزة أن والمعنى أن اهل المحبة وافقوا ما سبق بهم فى علمه تعالى من الخير و اتفق لهم أن قدروا فعل امور اوجب نجاتهم ، و أما على ذكر العبارة فالمعنى أن أهل المعصية وافقوا ما سبق لهم فى علمه تعالى من العصيان ولم يكن هذا جبراً لهم على العصيان لانهم قدروا أن يأتوا اموراً تنجيهم و لكنهم اختاروا العصيان بسوء اختيارهم لان علم الله ليس ملزماً و حينئذ يقرء « وان قدروا » بكسر همزة «ان» والله العالم ومنه التوفيق . (ش)

(١) العلةالتامة لاينافى الاختيار. (ش)

وهم الأشاعرة مع موافقتهم للصنف الأوّل في بعض الوجوه خالفوهم بوجه آخر لئلّا يرد عليهم أنّ فعله تعالى معاصي العباد ثمّ تعذيبهم بها ظلم وجور لأنّهم يقولون يستحق العباد التعذيب باعتبار المحلّية والكسب واقتران المعصية مع قدرتهم وإن لم يكن قدرتهم مؤثّرة فيها أصلاً. وأنت تعلم أنّ القول بوجود قدرة غير مؤثّرة غير معقول لانّ القدرة صفة مؤثّرة على وفق الارادة فلو لم يكن قدرة العبد مؤثّرة كانت تسميتها قدرة مجرّد اصطلاح و أنّ الظلم لازم غير مدفوع، ولقد أحسن بعض أصحابنا حيث أتى بالتمثيل لإيضاح قبح هذا القول و قال: لعمري إنّ القول بكسب العبد و بأنّ قدرته غير مؤثّرة و إنّما المؤثّر قدرة الله تعالى ثمّ القول بثواب العبد أوعقابه من باب أن يقال إنّ أحداً قادر على الزناء مثلاً إذا كان معه قادر آخر تكون قدرته أشدّ من قدرته و ارتكب الزّناء دون الأوّل صار ذلك الضعيف الغير المرتكب له مستحقّاً للحدّ والرّجم دون المرتكب له، وهو كما ترى.

((الاصل))

٣ـ «عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن أبيه، عن النضر بن سويد، عن يحيى بن عمران الحلبيّ، عن معلّى بن عثمان، عن عليّ بن حنظلة، عن أبي عبدالله عليه السلام، أنّه قال: يسلك بالسعيد في طريق الأشقياء حتّى يقول الناس ما أشبهه بهم بل هو منهم، ثمّ يتداركه السعادة، وقد يسلك بالشقيّ طريق السعداء حتّى يقول الناس: ما أشبهه بهم، بل هو منهم، ثمّ يتداركه الشقاء، إنّ من كتبه الله سعيداً و إن لم يبق من الدّنيا إلّا فواق ناقة ختم له بالسعادة».

((الشرح))

(عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن أبيه، عن النضر بن سويد، عن يحيى بن عمران الحلبيّ، عن معلّى بن عثمان، عن عليّ بن حنظلة، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: يسلك بالسعيد في طريق الأشقياء) تقول أسلكت الشيء

في كذا إسلاكاً و سلكته فيه سلكاً بالفتح فانسلك إذا أدخلته فيه فدخل فالفعل متعدّ إمّا مزيد أو مجرّد وعلى التقديرين إمّا معلوم مسند إلى ضمير يرجع إلى الله تعالى أو مجهول مسند إلى الظرف والباء للمبالغة في التعدية وقد تجعل للتعدية بناء على أنّ السلك قد يجيء لازماً (حتّى يقول الناس ما أشبهه بهم) إظهاراً للتعجب في كمال المشابهة بينه وبينهم في الشقاء (بل هو منهم) لحصول المساواة في الظاهر و انتفاء التشبيه المشعر بالتفاوت (ثمّ يتدارك السعادة) برجوعه إلى طريق السعداء و ندامته عمّا كان فيه فيحسن خاتمته، وقد تقرّر أنّ كلّ من مات على شيء حكم له به من خير أو شرّ (وقد يسلك بالشقيّ طريق السعداء حتّى يقول الناس : ما أشبهه بهم، بل هو منهم ثمّ يتداركه الشقاء) بالحركة إلى طريق الأشقياء و استقرار خاتمته على الشقاوة (إنّ من كتبه الله سعيداً و إن لم يبق من الدّنيا إلاّ فواق ناقة ختم له بالسعادة) الفواق بالفتح و الضمّ ما بين الحلبتين من الوقت لأنّ الناقة تحلب ثمّ تُترك سويعة يرضعها الفصيل ثمّ تحلب، وهذا تمثيل بقرب ما بين موته و وصوله إلى مرتبة السعادة ، ثمّ تلك السعادة حصلت له باختياره وحسن اعتباره مع لحوق اللّطف والتوفيق به، ولايلزم من كونه مكتوباً من السعداء سلب الاختيار عنه إذ معنى كتبه سعيداً ليس إلاّ تعلّق علمه بأنّه سعيد (١) وعلمه بسعادته

---

(١) قوله « ليس الا تعلق علمه بأنه سعيد » هذا هو الكلام الحاسم لمادة الاشكال و عليه نجرى فى تأويل كل كلام يوهم خلاف ذلك وقد نظمه بعض الشعراء ونسب الى الحكيم نصير الدين الطوسى (قده) :

علم ازلى علت عصيان كردن نزد عقلا زغايت جهل بود

و بالجملة علم الله تعالى أن كل شيء يتحقق بأسبابه و علله الواقعية فما كانت علته أمراً طبيعياً كالشفاء من المرض بالدواء والموت بالسم ونبات الشجر بسقى الماء و اضاءة العالم بطلوع الشمس أو كانت أمراً اختيارياً كالنجاة من القتل بالفرار و تحصيل المال بالاكتساب والتفقه بالنفر الى العالم والتعلم منه والجنة بالاطاعة فكل تلك انما علم الله تعالى وقوعها بأسبابها والاطاعة فى علم الله تعالى باختيار العبد وليس شيء أمراً محتوماً بحيث*

لايلزم وجودها لا باختياره و إرادته لأنّ العلم تابع للمعلوم و مطابق لما يقع في نفس الأمر، و فيه تنبيه على الخوف من سوء الخاتمة، و هو الّذي قـرح قلوب العارفين، و وقع من سوئها جزئيّات كثيرة، و زلّ فيها أقدام جماعة من أهـل العرفان و لذلك كان أهل الحقّ والسعادة يطلبون حسن العاقبة و استقامةالخاتمة بالتضرّع والابتهال، وقد وقع مثل هذاالحديث في طرق العامّة روي مسلم في باب بيان المقادير السابقة بإسناده عن أبي هريرة أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «إنّ الرّجل ليعمل الزّمن الطويل بعمل أهل الجنّة ثمّ يختم له عمله بعمل أهل النّار ، وإنّ الرّجل ليعمل الزّمن الطويل بعمل أهل النّار، ثمّ يختم عمله بعمل أهل الجنّة» وبإسناده عن سهل بن السعد الساعديّ أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «إنّ الرّجل ليعمل عمل أهل الجنّة فيما يبدو للناس و هو من أهل النّار إنّ الرّجل ليعمل عمل أهل النّار فيما يبدو للناس وهو من أهل الجنّة» قال المازري: الانتقال من الشرّ إلى الخير كثير، و أمّا من الخير إلى الشرّ فهو في غاية الندور، و هو من باب «سبقت رحمتي غضبي» ثمّ الشرّ المنتقل إليه أعمّ من كونه كفراً و شرّ مخالفة. قال الآبي: و ماذكر المازري من أنّ ذلك في غاية الندور، ذكر الغزالي أنّ تسعين صديقاً انحطت من درجة الصديقيّة إلى درجة الزّندقة باتّخاذ النساء و غرضنا من نقل أحاديثهم و أقاويلهم هو الإشعار بأنّهم أيضاً قايلون بأنّ الانتقال من أحدهما إلى الآخر غير مستبعد من غير المعصوم فكيف يستبعدون ذلك من الثلاثة الّذين خُلّفوا على تقدير إيمانهم و خروجهم من الكفر الّذي مضوا عليه في أكثر عمرهم .

---

* يجب أن يقع وان لم يكن وجد سببه فليس علم الله تعالى بنبات الشجر بسقى الماء موجباً لنباته وان لم يكن ماء ولاعلمه تعالى بشفاء المرض بالدواء موجباً للشفاء و ان لم يكن دواء و كذلك علمه تعالى باطاعة العبد باختياره الاطاعة ليس موجباً لوقوع الاطاعة و ان لم يختر العبد الاطاعة وهذا أصل فليكن فى ذكرك و احمل جميع ما يوهم الجبر عليه ان شاء الله تعالى (ش)

(باب)

(الخير و الشر(١))

((الاصل))

١- « عدّة من أصحابنا ، عن أحمدبن محمّدبن خالد، عن ابن محبوب وعليّ »
« ابن الحكم ، عن معاوية بن وهب قال : سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول : إنّ ممّا »
« أوحى الله إلى موسى عليه السلام و أنزل عليه في التوراة : أنّي أنا الله لاإله إلاّ أنا، »
« خلقتُ الخلق و خلقت الخير و أجريته على يدي من اُحبّ، فطوبى لمن »
« أجريته على يديه و أنا الله لا إله إلاّ أنا ، خلقت الخلق و خلقتُ الشرّ و »
« أجريته على يدي من اُريده ، فويلٌ لمن أجريته على يديه » .

((الشرح))

(عدّة من أصحابنا ، عن أحمدبن محمّدبن خالد ، عن ابن محبوب و عليّ بن

---

(١) قوله «الخير والشر» اما أن يراد بالخير والشر الطاعة والمعصية أو أعم منهما و من الخيرات والشرور التكوينية والشبهة في الاول من جهتين، و في الثانية من جهة واحدة لان الخيرات التكوينية كالمعادن والنباتات والحيوانات النافعة لاشبهة في حسن ايجادها من الحكيم تعالى وانما الشبهة في الموجودات الضارة كالسموم والسباع والعقارب والحيات وأما الطاعة والمعصية فخلقهما مطلقاً يوجب الجبر لافرق بين الخير والشر ولكن ليس في الاجبار على الخير ظلم من حيث هو الا اذ اختص ذلك ببعض الناس و حرم الاخرون، والاشكال انما هو في الاجبار على الشر والمعاصي ويرجع الامر بالاخرة الى توجيه صدور الشرور عنه تعالى اعم من المعاصي أعنى أسبابها والقدرة عليها و خلق من يعلم انه يعصى، أومن الامور التكوينية كالامراض والالام. و الجواب المشترك أن الشر مجعول بالعرض كما بينا مفصلا في بعض الحواشي قريباً و يشير اليه الشارح في شرح الحديث الاول. (ش)

الحكم ، عن معاوية بن وهب قال : سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول : إنَّ ممّا أوحى الله تعالى إلى موسى عليه السلام وَ أنزل عليه في التوراة)العطف للتفسير مع احتمال أن يكون الايجاد قبل الانزال (إنّيأنا الله لا إله إلاّ أنا) إشارة إلىالتوحيد في الذّات والصفات (خلقت الخلق) إشارة إلى التوحيد في كونه مبدءاً لجميع المخلوقات مع احتمال أن يراد بالخلق الخلق القابل للخير والشرّ بقرينة المقام (و خلقت الخير و أجريته على يدي منا ُحبّ فطوبى لمن أجريته على يديه) طوبى فعلى من الطيب والواو منقلبةعن الياء لانضمام ما قبلها و قيل : هياسمشجرة في الجنّة و على التقديرين فهو مبتدءٌ والمعنى له طيب العيش أوله الجنّة لأنّها تستلزم طيبه (و أناالله لاإله إلاّ أنا خلقتالخلق وخلقتالشرّ و أجريتهعلى يدي منا ُريده) أي من ا ُريد إجراءه على يديه (فويل لمن أجريته على يديه) هذا الحديث و ما يتلوه دلَّ بحسب الظاهر على الجبر كما هو مذهب الأشاعرةالقائلين بأنّه تعالى هو الخالق الموجد أفعال العباد كلّها خيرها و شرّها و بطلانه لمّا كان معلوماً عندنا بالعقل والنقلوجبالتأويلفيه « و مايعلم تأويله إلاّالله والرّاسخون في العلم » ولكن لابأس أن نشير إليه على سبيل الاحتمال والله أعلم بحقيقة الحال فنقول: لعلَّ المرادبالخير والشرّ الجنّة والنار و إجراؤهما عبارة عن الاعانة و التوفيق للمتوجّه إلى الأوّل ، وعن سلبهما عنالمتوجّهإلىالثاني . وهذا التأويل قد ذكره بعض شارحي نهج البلاغة حيث قال : و كأنّي بك تستعلم عن كيفيّة التوفيق بين ما رويفيدعاءالتوجّه إلىالصلاة«الخير فييديك والشرّ ليس إليك » و ما روي في الدّعاء « اللّهمَّ أنت خالق الخيروالشرّ » فوجه التوفيق أنَّ المراد بالأوّل أنَّ الأفعال الّتي فعلها الله تعالى و أمر بها حسنة كلّها و ليست القبايح من أفعاله تعالى ولامن أوامره و معنى الثاني أنّه تعالى خالق الجنّة والنار انتهى أونقول : المراد بخلق الخير والشرّ تقديرهما والخلق كما جاء في اللّغة بمعنى الايجاد جاء أيضاً بمعنى التقدير ، والله سبحانه هو المقدّر لجميع الأشياء والمبيّن لحدودها و نهاياتها حتّى الخير والشرّ و معنى إجرائهما ما عرفت، أو نقولالخلق

بمعنى الإيجاد مستلزم للإرادة والمشيّة والمراد هنا هو الإرادة على سبيل الكناية وقد صرّح بعض علماء العربية بأنّ الكناية قد يتحقّق في موضع يمتنع فيه إرادة الحقيقة، فإن قلت: فهو تعالى على هذا التأويل يريد الشرّ من أفعال العباد كما يريد الخير وهذا ينافي الحقّ الثابت عندنا من أنّه يريد الخير دون الشرّ، قلت: لامنافاة أمّا أوّلا فلأنّ إرادة الشرّ بالعرض من حيث أنّها تابعة لإرادة الخير و ذلك لأنّه إذا أراد الخير بدون حتم بمعنى أنّه أراد صدوره عنهم باختيار هم و لم يجبرهم عليه فقد أراد الشرّ بالعرض فإرادته تابعة لإرادة الخير بالمعنى المذكور والحقّ الثابت أنّه لايريد الشرّ بالذّات كما يريد الخير كذلك . و أمّا ثانياً فلأنّه أراد الخير، صدر عنهم أولم يصدر وأراد الشرّ لعلمه بصدوره عنهم على اختيارهم فإرادة الشرّ تابعة للعلم بصدوره بخلاف إرادة الخير و سيأتي في ثالث باب الاستطاعة ما يدلّ عليه والحقّ الثابت أنّه لايريد الشرّ بما هو شرّ ولاينافي ذلك إرادته من حيث علمه بصدوره عنهم ، وسرّ ذلك أنّه تعالى علم جميع الموجودات و أراد أن يكون علمه مطابقاً للواقع فمن أجل ذلك كأنّه أراد جميعها و إن كان بعضها مراداً له بالذّات و بعضها مكروهاً له بالذّات و منه يظهر سرّ «و ما تشاؤن إلاّ أن يشاءالله» تأمّل تعرف فإنّه دقيق جدّاً (١) وحمل الحديث على التقيّة عن بعض الحاضرين أيضاً محتمل . هذا ، وقال بعض الناظرين في هذا الحديث أنّ إيجاده تعالى للشرّ بالعرض لا بالذّات بل ذلك تابع لإيجاد الخيرات ألاترى أنّ خلق الماء فيه منافع كثيرة و شرور قليلة مثل هدم بعض الابنية و هلاك بعض الأشخاص

---

(١) قوله « فتأمل تعرف فانه دقيق جداً » و بينا ذلك فى بعض الحواشى السابقة و بالجملة الشرور من لوازم كون الانسان مختاراً فى أفعاله فهى صادرة من الانسان مباشرة و منسوبة اليه و ان نسب الى الله باعتبار أنه تعالى علم أن الانسان المختار قد يختار الشرور و معذلك خلقه مختاراً ولم يمنعه عن المعاصى اجباراً فيصدق أنه تعالى خلق الشر لكن بالعرض على ماتبين. (ش)

و هو تعالى إنّما أوجده للأوّل لا الثاني ، و كذا كلّ خلق مشتمل على خيرات كثيرة و شرور قليلة ، وليس خلقه إلاّ لاشتماله على الخيرات لا لاشتماله على الشرور ولالاشتماله عليهما جميعاً فيكون وقوع الشرّ منه تعالى بالعرض و بتبعيّة الخيرات لا بالذّات و ظنّي أنّه لامدخل له في هذا الحديث (١) لأنّ المقصود من الخير والشرّ هو الخير و الشرّ من أفعال العباد كما يشعر به سياق الكلام و ما ذكره إنّما يتمّ في أفعاله تعالى لا في أفعالهم، و على تقدير التسليم فهذا القايل قد اعترف بأنّ موجد الخيرات بالذّات (٢) هو الله تعالى ، و هذا بعينه مذهب الجبريّة(٣).

---

(١) قوله « وظنى انه لامدخل له فى هذا الحديث » والحق انه لافرق بين الشرين و مناط الاشكال فيهما و الجواب عنه واحد ، والاشكال أنه لم خلق الشرور التكوينية كالامراض والالام ؟ ولم قدر المعاصى و أجراها على أيدى عباده مع أنه كان قادراً على عدم ايجاد الامراض والالام وعدم ايجاد من يعلم انه يعصى والالات التى يعصى به؟ والجواب أن خلق الشرور بالعرض لابالذات على ما أجاب الشارح. (ش)

(٢) قوله « وقد اعترف بأن موجد الخيرات بالذات » لعل القائل أراد بالخيرات الخيرات التكوينية ولايرد عليه ايراد الشارح ولايستلزم قوله الجبر نعم يرد عليه تخصيصه الكلام بالتكوينيات ان كان مراده التخصيص والاولى أن غرضه الجواب عن التكوينى حتى يتنبه منه على جواب الشرور الاختيارية . (ش)

(٣) قوله « و هذا بعينه مذهب الجبرية » مذهب الجبرية أن الخير و الشر كليهما من الله ولايخصصون بالخير، والاجبار على الخير لوكان عاماً لجميع الناس لم يكن ظلماً و انما الظلم الفرق و التخصيص وقد استشهد بعض الجبرية بقول الحكماء « لامؤثر فى الوجود الاالله تعالى» و هو استشهاد باطل صدر من جاهل غير متدبر للامور و العجب أنهم يعترضون على الحكماء فى قولهم باثبات العقول واسطة بين الله و بين بعض خلقه ويزعمون أنهم ينفون القدرة و التأثير عن الله تعالى و بعضهم يجعل اثباتهم المعدات و الاسباب نفياً لقدرته تعالى فكيف يستشهدون بقولهم « لا مؤثر فى الوجود الا الله تعالى » ☆

((الاصل))

٢ـ « عدّة من أصحابنا، عن أحمدبن محمّد، عن أبيه، عن ابن أبي‌عمير ،عن»
« محمّدبن حكيم، عن محمّدبن مسلم قال : سمعت أباجعفر عليه السلام يقول : إنّ في بعض»
« ما أنزل الله من كتبه أنّي أنا الله لا إله إلاّ أنا، خلقتُ الخير وخلقت الشرّ ،»
«فطوبى لمن أجريتُ على يديه الخير و ويلٌ لمن أجريت على يديه الشرّ وويلٌ »
لمن يقول : كيف ذا كيف ذا ».

((الشرح))

(عدّة من أصحابنا، عن أحمدبن محمّد، عن أبيه، عن ابن أبي عمير،عن محمّدبن حكيم ، عن محمّدبن مسلم قال : سمعت أباجعفر عليه السلام يقول : إنّ في بعض ماأنزل الله من كتبه أنّي أناالله لاإله إلاّ أنا،خلقت الخير و خلقت الشرّ فطوبى لمن أجريت على يديه الخير ، و ويل لمن أجريت على يديه الشرّ) الويل الحزن والهلاك و

☆ و الحق أنه « لا مؤثر فى الوجود الا الله »كما قالوا، لا تقليداً لهم وتعبداً لقولهم ، بل لان سلسلة الوجود ينتهى اليه تعالى و التسلسل باطل فكل من فعل فعلا فانما فعل ما فعل بالوجود المستفاد منه المتعلق به والقدرة الحاصلة بارادته . والانسان الفاعل بالاختيار له وجود ظلى ربطى غير مستقل بل متعلق به تعالى و صدر فعله عنه بـالاختيار الذى جعله‌الله تعالى فيه والتمكين الذى قدر له، و هذا لايوجب الجبر بل هوعين الاختيار نظير ذلك عمل أفراد الجند باختيارهم موافقاً لارادة أمرائهم و ينسب فتح البلاد والظفر على الاعداء والغلبة فى الحرب الى القواد والامراء و الى كل واحد من‌الجندية‌ويثابون ان جهدوا و يعاقبون ان قصروا ولا ينافى تأثير الامير والقائد الشجاع المدبر فى الفتح والغلبة اختيار أفرادالجندفالمؤثر أولا هوالامير وبعده الافرادكل‌باختيارهم وانما الجبر أن يجرى فعل على يدالعبد بسبب مباين مضاد لاختياره وليكن فى خاطرك هذا المثال حتى يحين حين شرحه فى بيان الامر بين الامرين‌ان‌شاءالله تعالى. (ش)

المشقّة من العذاب (و ويل لمن يقول : كيف ذا و كيف ذا)(١)على سبيل الإنكار والإشارة الأولى لخلق الخير و إجرائه على يد أهله و الثانية لخلق الشرّ و إجرائه على يد أهله، أو الأولى لخلق الخير والشرّ والثانية لإجرائهما على يد أهلهما.

((الاصل))

٣ـ « عليّ بن إبراهيم ، عن محمّد بن عيسى ، عن يونس ، عن بكّار بن » « كردُم ، عن مفضّل بن عمر ، و عبدالمؤمن الأنصاري ، عن أبي عبد الله عليه السلام » « قال : قال الله عزّوجلّ : أنا الله لا إله إلّا أنا ، خالق الخير والشرّ فطوبى لمن» « أجريتُ على يديه الخير وويلٌ لمن أجريتُ على يديه الشرّ وويلٌ لمن يقول: » « كيف ذا و كيف هذا » .

« قال يونس : يعني من ينكر هذا الأمر بتفقّه فيه ».

((الشرح))

(عليّ بن إبراهيم ، عن محمّد بن عيسى ، عن يونس، عن بكّار بن كَردَم) بكار بفتح البـاء وتشديد الكاف، والكَردم في اللّغة الرّجل القصير الضخم ثمّ جعل علماً و شاعت التسمية به(عن مفضّل بن عمر، و عن عبدالمؤمن الأنصاري ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قال الله تعالى أنا الله لا إله إلّا أنا ، خالق الخير و الشرّ فطوبى لمن أجريت على يديه الخير وويلٌ لمن أجريت على يديه الشرّ)ربما يقال: إنّه تعالى لما أقدر العبد على الخير والشرّ كأنّهما يجريان منه تعالى على أيديهم (وويل لمن يقول : كيف ذا و كيف هذا قال يونس يعني) بمن يقول (من ينكر هذا الأمر)

---

(١) قوله « ويل لمن يقول كيف ذا وكيف ذا » بعد تأويل ماذكر في الحديث السابق لاحاجة الى اعادة الكلام في هذا الحديث و فيما بعده لاتحاد المعنى فيها ولكن لاينحسم عن الوهم مادة الشك و ان اقيم الف برهان قوى يخضع لهـا العقل كما مثلنا سابقاً بقولنا الميت جماد والجماد لايخاف عنه فيخضع العقل لقولنا الميت لايخاف عنه ولايخضع الوهم*

و هو خلق الخير والشرّ وإجزاؤهما على يد أهلهما (بتفقّه فيه) أي في الإنكار أوفي هذا الأمر و قوله «بتفقّه» إمّا مصدر مجرور بالباء أو فعل مضارع وهوعلى التقديرين حال عن فاعل ينكر، وفي هذا التفسير إشارة إلى أنّ ترتّب الويل على هذا القول إنّما هو إذا كان القائل منكراً لهذا الأمر يدّعي الفقه في ذلك الإنكار والعلم بخلاف ذلك الأمر أو يطلب التفقّه والدّليل على ذلك الأمر كما أنّ المنكر لشيء قد يطلب من الخصم دليلاً عليه لا ما إذا كان غير عارف بحقيقة ذلك الأمر ولا عالم بمعناه فيسأل العارف عنها فإنّ السؤال على هذا الوجه ليس بمنهي عنه والسائل ليس محلاً للوعيد.

تمّ المجلّد الرّابع و يليه إن شاء الله المجلّد الخامس أوّله :
« باب الجبر و القدر والأمر بين الأمرين ».

---

* و كذلك الدليل على امتناع غير متناهى فى البعد والجزء الذى لايتجزى ويختلج فى الواهمة فى مسئلتنا أنا سلمنا كون الافعال الاختيارية بارادة العبد، أليس ارادة العبد مسببة عن ارادته تعالى كما مثلت بأمير الجند و أفرادها فلولا تدبيره و شجاعته واعداد الاسلحة و الارزاق لما ظفر الجند ولو أراد الله تعالى ان لا يعصى العبد و لا يكفر و لا يشرك كان له القدرة على ذلك ولو شاء لهداهم أجمعين فلم لم يمنعهم . و يجاب عنه بان أمير الجند يريد الخير و هو الغلبة و الفتح و قد يقصر الجندى فى ثغر فلا يفتح و الله تعالى اراد السعادة لعباده و قد يقصر بعضهم فيصير شقياً و كان الله قادراً على أن لا يخلق هذا العبد العاصى أو يجبره على الطاعة و لكن الحكمة اقتضت خلقه واختياره و لزم من ذلك الشر بالعرض فيسئل كيف اقتضت حكمته خلق رجل شرير و اعطاء الاختيار الذى هو بمنزلة السيف بيده؟ فيقال: ليست الحكمة فى ذلك بالذات بل هذا من لوازم الاختيار ومقتضياته ولا يخضع الوهم لهذه الحجج بل الواجب عدم الاعتناء به كالوسواسى ولايصلح حينئذ جواب الا أن يقال «ويل لمن يقول كيف ذا وكيف ذا » لعدم امكان احاطة الانسان بمصالح الامور و حكم أفعال الله تعالى و ليس كل أحد يعرف الشر بالذات والشر بالعرض . (ش)

فهرست أبواب هذا المجلد

بقية كتاب التوحيد

رقم الصفحة	الابواب
٢	باب معاني الأسماء و اشتقاقها
٣٤	» آخر وهو من الباب الأوّل
٧٦	» تأويل الصمد
٨٥	» الحركة والانتقال
١٠٣	في قوله تعالى: ما يكون من نجوى ثلاثة إلاّ هو رابعهم
١٠٨	في قوله تعالى : «الرّحمن على العرش استوى»
١١٧	باب العرش والكرسيّ
١٥٢	» الرّوح
١٦٣	» جوامع التوحيد
٢٨٦	» النوادر
٣١١	» البداء
٣٤٨	» في أنّه لايكون شيء في السماء والأرض إلاّ بسبعة
٣٥٥	» المشيّة والإرادة
٣٧٢	» الابتلاء و الاختبار
٣٧٤	» السعادة والشّقاء
٣٨٨	» الخير والشرّ

جدول الخطأ والصواب

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢٤	٢٤	جوارج	جوارح
٤٨	١٢	فتسمتتم	فتسميتم
٥٥	٩	باالمصائب	بالمصائب
٨٣	٢٠	اكلها	اكلتها
٨٤	٢٠	الفزازى	الفزارى
٨٩	٢٣	فيعملون	فيعملوا
١٢٤	١٥	بيان	يبان
١٥٥	١٣	من فنه	«من» فنه
«	«	و غير خفى إلى آخر الحاشية متعلّق بالصفحة الآتيه عند قوله مجانسة للريح	
١٥٦	١٥	مجانسة للريح	هنا موضع تعليق الحاشية السابقة
٢٣٦	٢٢	المقتضى	المنقضى
٢٥٣	١٥	يفقوا	يقفوا
٢٨٥	٢	التاس	الناس
٣٠٠	٢٤	بينه بين	بينه و بين
٣٦٠	٢٢	يسجد	لسجد

بسم الله الرحمن الرحيم

نضع هنا فهرساً للمجلدات الأربع نورد فيها أهمّ ماجاء عرضاً في المتن ونبهنا عليه في الحواشي على ترتيب حروف المعجم تسهيلا على الناظرين لانّ كثيراً من الموضوعات الهامّة جاءت متفرقة لمناسبة فكان الاولى أن يمكنهم الجمع بينها في المطالعة و ربما ذكرشيء في غير بابه ويعسر على الطالب وجوده فيه . ثمّ كان لدينا مزيد على إفادات الشارح و لم يكن بدٌّ من التنبيه عليه ليتفطّن الناظر على لزوم ذكره و لم نستقص في هذا الغرض لضيق المجال ، ثم إنا لانذكر مطالب المقدمة لانّا نرى أنّ كلّ من يراجع الكتاب يجب عليه مطالعتها جميعاً ليحصل له مزيد بصيره خصوصاً ما ذكرناه من الاعتقادات مختصراً، وعلى الله التوكل ومنه التوفيق .

الله تعالى

معرفته بالفطرة ج٢ ص٧١/٧٥ ج٤ ص٢٣٨
الاستدلال على وجوده باتقان الصنع
ج ١ ص ١١٣ الى ١٣٧
و باختياره الاحسن والاصلح ج١ ص ١٣٣
برهان الصديقين ج٣ ص٧٤
الاستدلال بالنظم و الجمال ج٣ ص٤٢/٧٢
ج ٤ ص ٢٦٧
الاستدلال بالحركة ج٤ ص٢٧٠
حديث جامع للبراهين عليه ج٣ص٧٠ الى٧٦
الاستدلال عليه بحدوث العالم ج٤ص١٢٣/٢٠١
راجع أيضاً حدوث العالم

الاستدلال بالنوادر والشواذ عن الطبيعة
ج٣ص٤٠ ج٤ ص٢٢٧
معرفة الله بالله ج٣ ص ١٠٨/١١٥
اشتقاق كلمة الله ج٣ ص١٣١
تنزيهه من التشبيه ج٣ ص١٩٥
علمه حضورى ج٣ ص١٢١ ج٤ ص٦٢
علمه بالجزئيات ج٣ص١٢١/٣١٥/٣٣٧
ج٤ ص ٢٣/٦٤/٢٧٢
علمه ليس بصور زائدة ج٣ ص٣٨٥
انه تعالى قديم ج٤ ص٥٣
انه تعالى واحد ج١ ص١٠٩/١١٠
ليس محلا للحوادث ج٣ ص٣٢٠/٣٢٣
ج ٤ ص٣٠١

انه تعالى حى ومعنى حياته ج ٣ ص ١٥٠
انه قادر مختار ج٣ ص١٥٨/٣
ج٤ ص١٨٦ وراجع كلمة القادر
عدم صدور القبيح منه ج٣ ص١٥٨
دليل على التوحيد ج٤ ص٦٣
راجع المانوية والديصانية
معنى الواحد فيه تعالى ج٤ ص٣٣/٣٨/٧٨/
٢٤٨ الى ٢٥٠
نفى الوحدة العددية ج٤ ص٢٤٨ الى ٢٥٠
انه غاية كل متحرك ج٢ ص ١٧٤
صفاته عين ذاته راجع الصفة
نفى الزمان والمكان عنه ج٣ ص ١١٢/١٤٤
١٤٦/١٤٧/١٥٣/١٨٩
٢٠٩/٢١٤/٢١٧/٣٢٠
٣٣٠ ج٤ ص٢٢٠
نور يهدى كل شيء ج٣ ص٧٣
وجه الله الباقى ج٣ ص١٦٤
ماهيته انيته ج٣ ص٤٠/٦٧/٨٠
٩٨/٩٩/١٠٠/١٧٦
ج٤ ص ٢٤٧/٢٥٤
عدم احاطة العقول به راجع العقول
تنزيهه من غرائز الانسان ج٤ ص ١٦١
محبته لاوليائه ج ١ ص ٧٥
تأويل ما روى فى الحركة ج٤ ص ٨٩/٩٤
كلام الامام أبى ابراهيم الكاظم عليه السلام فيها
ج ٤ ص٩٢
خزعبلات تفسير محاسن التأويل فى التجسيم
ج ٤ ص ٩٠
الاستدلال باشتباه الخلق على أن لا شبه له
ج ٤ ص٢٤٤
كلمة كن ليست لفظاً ج٤ ص٩٦
عدة مباحث الهية عن صدر المتألهين مستفادة
من حديث واحد ج٣ص٢٨٣/٢٩٦

وأكثر مايأتى من الكلمات ترجع الى معرفة الله تعالى يتنبه لها الناظر ان شاء الله فليراجع اليها وما ذكرناه هنا أهمها .

آداب المعاشرة

ج ١ ص ٢٥١

آدم

تأويل خلق الله آدم على صورته ج٣ ص٣٠٢
ج٤ ص١٦١

الابداع والاختراع

ج ٤ ص ١٨٢

ابراهيم

الذى يروى عنه على بن ابيحمزة البطائنى
ج ٤ ص ٢٠٦

الابصار

بخروج الشعاع اوبالانطباع ج٤ ص٦٥
الهواء واسطة فى الرؤية ج ٣ ص ٢٣٢

ابطال الرؤية (باب -)

ج ٣ ص ٢١١-٢٥٩
رؤيته تعالى فى الاخرة يستلزم تغيير
حقيقته عما هو عليه ج٣ ص٢٢٣
كلام السهيلى واختلاف الناس فى
رؤيته تعالى فى ليلة الاسراء ج ٣ ص٢٢٩

ابليس

وشبهاته السبع ج٤ ص٣٧١
خادمه القوة الواهمة لايخضع
للبرهان ج ٤ ص ٣٩٣

ابن ابى ليلى

ج ٢ ص ١٨١

ابن شبرمة

ج ٢ ص ١٥٤

ابن عربى محيى الدين .

رؤيته للمهدى عليه السلام ج ٤ ص ٥
كلام منه فى البداء ج٤ ص٣٦٣

ابن عربى بغير لام صوفى مشهور
وابن العربى باللام محدث ج ٤ ص ٥

ابوشاه

ج ٢ ص ٢٢٨

ابو طالب

وقصيدته اللامية ج ٤ ص ٨٣

الاجازة

من طرق رواية الحديث ج ٢ ص ٢٢٩

الاجسام

متجاذبة ج ٣ ص ٢٠
راجع حدوث الاجسام

الاجماع حجة

ج ٢ ص ٣٣/٢٩٠/٤١٤ ج٣ ص ٢٢١

احاديث الكافى

دفع الطعن عن تضعيف اكثرها ج٢ ص١٢٣

الاحباط باطل

ج ٣ ص ٢٠٠

احكام الدين

تغييرها حرام واعتقاد نقصها كفر ج١ ص٣٧٥

الاختيار

مفاسد سلب الاختيار عن الناس اكثر من الشرور
التى تترتب على اختيارهم ج٤ ص٣٦٨
وراجع الجبر و التفويض

الادراك

ليس للجسم بل آلته جسم والمدرك مجرد
ج ٤ ص ٦٤

الارادة انها من صفات الفعل (باب —)

ج ٢ ص ٣٣٤ الى ٣٦٠

الارادة

تحقيق ماهيتها ج ٣ ص ٣٥١
مقدمات الارادة ج ٣ ص ٣٤٩
كلام صدر المتألهين ج ٣ ص ٣٤٥
كلام المفيد ج٣ ص ٣٥١
الفرق بينها وبين العلم ج ٢ ص ٣٤٧
ارادته تعالى ليس جزافا ج ٤ ص ٢٦٩
قسمان تشريعى وتكوينى ج ٤ ص ٣٦٣
اتحادها مع الطلب ج٤ ص٣٦٠/٣٦١/٣٦٤

الارادة الجزافية

ج ١ ص ٢٢١

ارسطو طاليس

استشهاد الامام عليه السلام بقوله
ج ٣ ص ١٧/١٨ ج ٤ ص ٢٦٨
تسامح الشارح فى نقل مذهبه
ج ٣ ص ٣ ج ١ ص ٢٥٩/٢٦٠

الاسباب

انكار الاشعرية لها اصلا وجوابهم
ج ١ ص ٢٢١ ج ٣ ص٢٣٤

الاستحسان

لايشمل اصالة البراءة والتمسك بالمفاهيم
ج ١ ص ٥٧

الاسرار و الغوامض

عدم فهم شيىء لايدل على بطلانه
ج ٢ ص ١٢٩/٢٥١/٣٤٤ . ج ٣
ص ٩/٣٤/٣٨/٩٤/٩٦. ج٤ ص ١٠٦
النهى عن التكلم مع الناس بما لايعرفون ج ٢
ص ١٣٧. ج ١ ص ٣٧٩/٣٨٠. ج٣
ص ٤٩/٨٨/٩٠ ج ٤ ص ٥٤/١٣٤

الاسم

غير المسمى ج٣ص١٣٣ الى١٣٦/١٤٠/٣٨٧

الاسماء (باب معانى —)

ج ٤ ص ٢ الى ص ٧٦

اسماء الله تعالى

توقيفية دون الوصف ج ٣ ص٨١ ص ٢٧٦
التبرك بها ليس شركا ج ٣ ص ١٢٦/١٢٨
عدد اسماء الله ج ٣ ص ١٣٧/٣٨٠
حديث فيها من المعضلات ج٣ص٣٦٨الى٣٨٢

الاشاعرة والمعتزلة

تاريخ ظهورهم ج٣ ص ١٣٣

اصل الخليقة

عندالفلاسفةالقدماء والمتأخرين ج١ص٢٦١

رأيهم فيه امر استحسانى و فرض لا يعتقدون تحققه يقيناً ج ٤ ص ٥٥

الاصل والكتاب (فى اصطلاح الرجال) ج ٢ ص ١٤٣

اصول الدين

لايكفى فيها الظن والتقليد ج١ص١٤٩/٤٣٣

لايثبت بالحديث تعبداً بالاسناد ج٢ص ١٧١

طريق العلم بها ج ٢ ص ٣٤٧

ليس فهم جميعها لجميع افراد الناس

ج ١ ص ٣٣٤ ج ٢ ص ١٣٧

ج٣ ص ٣٨١ج٤ص٢٣٥

وراجع الاسرار

الاضافة الاشراقية

ج ٤ ص ١٢٢/١٢٣/١٢٩

اطلاق القول بانه شيء (باب -)

ج ٣ ص ٧٦ الى ١٠٤

اى يصح ان يقال انه شيء ولايجوز ان يثبت له حد يوجب تشبيهاً نظير قولهم ماهيته انيته وليس له ماهية غير وجوده الخاص به

الاعمال

تجسمها ج ١ ص ٩١

راجع الحقيقة

الاعمال الظاهرة

بدون اصلاح الاعتقاد وتهذيب النفس

ج ٤ ص ٢٨٥

الافلاك

شفافة جداً ومحركها فاعل بالاراده

ج ٣ ص ١٥/٤٢/٤٣/٢٤٣

الامر بين الامرين

مثال لتقريبه الى الذهن و مرجعه الى الامر والنهى واللطف ج ٤ ص ٣٩٢

الامكان الاستعدادى

ج ٤ ص ٢٢٨/٢٦٩/٣٤٧

الانذار

على ثلثة وجوه ج ٢ ص ١٧

الانسان

غاية كل وجود جسمانى

ج ٤ ص ٢٧٨ ج٢ ص٤٥

و ليس اصلاح العالم الجسانى غاية لخلقه

ج ٢ ص ٤٢٦

ارادته بمشية الله ج ٣ ص ٣١ ج٤ص ٣٦٧

الاوراق المالية

حكم الربوا فيها ج ٤ ص ١٧

اول ماخلق الله

ج ١ ص ٦٩ الى ٧٢ /١٣١/٢٦٤/٢٦٥ ج٣ ص١٠٢/١٢٢/١٥٩/٣٥٣ج٤ص١٦٨/ ٣٠٥

راجع العقل

الاوليات

راجع الضروريات

الايمان

ليس العمل ولا الاقرار اللفظى جزء منه

ج ١ ص ٢٧٧

لايكفى فيه الظن والتقليد ج ١ ص١٤٩

الباطن لا بالاجتنان

ج ٤ ص ٢٥٠

البخت والاتفاق

ج ٣ ص ٩/١٣/١٧/١٩/٤٢

البداء

باب البداء ج ٤ ص ٣١١ الى ٣٤٧

كلام الفخر الرازى والحكيم الطوسى و غيره
من علمائنا فى البداء ج ٤ ص ٣١٢
تأويل صدر المتألهين للبداء
ج ٤ ص ٣٢٧/٣١٣
تأويل الصدوق ره ج ٤ ص ٣١٣
الاجل المحتوم والموقوف ج ٤ ص ٣٢٨/٣٢١
عدم البداء فيما اخبر به الانبياء والاولياء
ج ٤/ ص ٣٣٠/٣٢٤
الله يحفظ حججه عليهم السلام من توهم ما
ليس بحق حقا ج٤ص٣٣٠الى٣٣٢
تأويل العلامة المجلسى رحمه الله
ج ٤ ص ٣٣٤ / ٣٣٩
تأويل الشيخ الطوسى ره و خلاصة تأويل غيره
من العلماء وترجيحه على جميعها ج٤ص٣٣٧
حاصل الكلام فى البداء ج٤ ص٣٤٣
حقيقته وتبرءة الامامية عنه ج٤ ص٣١١
مراتب القضاء ج ٤ ص٣٤٥/٣٤٩/٣٥٢

البديهيات

راجع الضروريات

البرزخ

عالم متوسط ج ١ ص ١٥٥

البرهان السلمى و برهان التطبيق

ج ٣ ص ٢٣٩

البينونة العزلية

لايتصف الواجب تعالى بها
ج ٣ ص ٨٣/١١٣/١٨٧/٢٨٤
ج ٤ ص ٦٧/١٠٦/١٧٧/٢١٧

التاويل

فيما لايصح عقلا ج ٣ ص ٢٣٩ ج٤ص١٠٤
على غير مجرى كلام العرب ج ٤ ص ٥٧
كلام فيه عن العسكرى عليه السلام ج٣ص٢١٢

تصحيح مايصح عن جماعة

ج ٢ ص ١٤٥

التصوف

ج٢ ص ٤٦

التصويب

والفرق بينه وبين التخطئة ج٢ ص ٣٠٠/٣٦٩

التعادل و التراجيح

ج٢ ص ٤١٦/٤١٨/٤٢٠/٤٢١/٤٢٣

التقليد

فى اصول الدين
ج ١ ص ٥٢/١٤٨/٤٣٣ ج ٢ ص ٣
فى الفروع ضرورى ج ٢ ص ٢٧٦
ليس عبادة بل اطاعة ج ٢ ص ٢٧٩
عدم جواز تقليد الميت ج٢ص٢١٤
عدم جواز العدول ج ٢ ص٢٨٤

التقيه

ج ١ ص ٢٥٠/٣٤٩

التعلق

تعلق المجرد بالمادى على انحاء ج١ص٧٠/٤١٦

التقدم الطبعى

مستعمل فى القرآن فى « ثم كسونا العظام لحماً »
ج١ ص ١٢٨

التكفير

ذم التكفير و ردع من يخاف منه من كلام
الرضا عليه السلام ج ٢ ص٣٠١
تكفير العظماء مضر بالدين كما ان ايمانهم
مؤيد ج ٤ ص ٥

تنقيح المناط

من اقسام القياس ج ٢ ص ٣٠٧/٣٢٧

التوبة

قبولها تفضل من الله ج٢ص١٩٨

الثعلب

مكره فى طبيعته من توحيد المفضل

ج ٤ ص ٢٣١

الجبر و التفويض

مشية الانسان بمشية الله ولايستلزم الجبر

ج ٤ ص ٣٩٧

علم الله بما يفعل المكلف لا يوجب الجبر

ج٤ ص ٣٥٨/٣٨٦

الشبهات فيها من وساوس الاوهام ج٤ص٢٩٣

باب الجبر والتفويض من اول المجلدالخامس

الجسم

لايؤثرالابمشاركة الوضع　ج ٤ ص ٢٣٤

الجسم والصورة　(باب النهى عن -)

ج ٣ ص ٢٨٧ الى ٣١٢

الجوهرالفرد او الجزء الذى لايتجزى نفيه

ج ٤ ص ٢٠

حجب الله بعض الامور عن بعض

ليعلم ان لاحجاب بينه وبين خلقه

تفسير هذا الكلام عن صدر المتألهين

ج ٤ ص ٢٢٤

الحجج المعصومون

عصمتهم من المعاصى　ج ١ ص٣١٠ ج٤ص٢٧٩

ص ٢٨٧

هم وجه الله ووسائطه فى التكوينيات ص ٢٩٣

الى ٢٩٦ هم معلموا الملائكة　ص ٣٠٦

الجمع بين قوله تعالى ما تدرى ما الكتاب

وقوله (ص) كنت نبيا و آدم بين الماء والطين

ج ٤ ص ١٨٣

حدوث الاجسام

ج٣ص٣/١٢٢/٣٠٤/٣٠٦/٣٠٩/٣١٢/ ٣٩٣

ج ٤ ص ٨٦/١٤٠/١٦٩/ ٢٤٣

الاستدلال عليه بان ما لا يخلو عن الحوادث

حادث　ج ٤ ص ٢٣٩

حدوث الاسماء (باب -)

ج ٣ ص ٣٦٨ الى ٣٩٣

الحدوث الذاتى

ج٣ ص١٢٢ ج٤ ص ١١٤/١٣٣

معنى يعرفه الناس

ج٤ ص ١٨٤/١٩٦/٢٠٨/٢٢١/٢٥٧/٢٦٣

كلام ابىعبدالله جعفر بن محمد الصادق (ع)

ج ٤ ص ٢٤٣

كلام الصدوق ره فيه　ج ٤ ص٢٠٨

كلام العلامه ره　«　«　«

كلام ابن ميثم ره　ج ٤ ص ٢٢١

الحدوث الزمانى

التمسك به لاثبات الواجب تعالى دورومصادرة

ج ٣/٧٠ ج ٤ ص٥٣/٥٤/٢٠١

كلام لجماعة من العلماء فى عدم تقدم الزمانى

للواجب تعالى　ج ٤ ص ٢٣٢

ليس علة للمحاجة　ج ٤ ص ٢٣٩

عدم تعقل اثباته للاسماء والصفات ج٣ ص٣٢٤

حدوث العالم

ج ٣ ص ٢/٤/٧٠/١٣٣/٢٨٩

ج٤ ص ٥٣/٥٤/١٩٦ الى ١٩٨/٢٠٠

٢٠١/٢٠٨/٢٤١

حدوث العالم (باب -)

ج ٣ ص ٢ الى ٧٥ يشتمل على ستة احاديث

عدم الوجدان لايدل على عدم الوجود ص٩/١٠

عدم جواز الترجيح بغير مرجح و بطلان البخت

والاتفاق　١١ - ١٨

وجود عالم المجردات و هو القاهر المهيمن

على الانسان　ص ٢٨ الى ٣٤

وجوب دفع الضرر المحتمل　٣٧

الحقيقة لاتنحصر فى الحس　٣٩

الاستدلال باتقان الصنع ٤٠/٤١...
الاستدلال بحركة الفلك وان الحركة الدورية
لا يمكن ان تكون طبيعية ٤٢
القدرة لاتتعلق بالمحال ٤٦-٥٠
رد الثنوية بما في البيضة ص ٥٣
نفى الشريك والثنويه ص ٦٨
حديث جامع للاستدلال ببراهين كثيرة ٦٩-٧٦

الحديث

نقله بالمعنى ج ٢ ص ٢٥٤/٢٥٥/٢٥٧
لايتمسك بخصوصيات ألفاظه والدقائق المستنبطة
منها ج٢ص٢٥٨
طرق تحمله ج٢ ص ٢٦١/٣٨٥
المنقول في الكتب الغير المتواترة ليس حجة
ج ٢ ص ٢٧٤
ضرر شيوع الضعاف في الدين ج٢ص٣٠٤
ذم من يكتفى به عن القرآن ج٢ ص٢٢٤

الحركات الخاصة للكواكب في زمان معين
ج ٣ ص ١٢

الحركة و الانتقال (باب -)
ج ٤ ص ٨٦/١١٧

الحركة والسكون (الاستدلال بها -)
على حدوث الاجسام ج٣ ص١٢٣

الحسن بن راشد
ج ٤ ص ٧

الحسن بن عبدالرحمن الحمانى
ج ٣ ص ٣٠٧

الحسنة من الله والسيئة من نفسك
ج ٤ ص٣٦٩

الحصبة و الجدرى
لم يكن يعرفهما جالينوس ج ٢ص١٢٠

الحقيقة
محفوظة في النشآت في صور مختلفة عن الشيخ
بهاء الدين ج ١ ص ٩١
كلام الشارح في ذلك ج١ص١٥٥

الحكمة الممدوحة
ج ١ ص ١٣٨/١٤٥
اوتى لقمان الحكمة
ج١ ص ١٦٥/٢٠٨/٣٦١، ج٢ ص٢٠/٧١
هى الفهم و العقل ج ١ ص ١٧٥

الحكمة النظرية و اقسامها
ج ١ ص ١٣٨

الحلول
رد مذهب الحلول
ج ٤ ص ٣٠٠

الحيوان الصغير
منها ما لايرى بالبصر ومنها جراثيم الامراض
والعفونات ج٤ ص٤٣

الخاص والعام
ج ٢ ص ٣٩٢

خبر الواحد
دعوى الاجماع على التمسك به في الجملة
ج ٢ ص ٢٦٥
الامر بكتابة الاخبار لايدل على حجيته
ج ٢ ص ٢٦٨

الخسوف والكسوف
للحيلولة .
ج ٣ ص ٢٣٩

الخلأ
اختلاف القول فيه ج ٣ ص ١٧٧

خليل القزويني (المولى -)
ج ٤ ص ٤٠/٥٠/٥١

الدجاج

وتفريخ البيض وتربية الفرخ من توحيد المفضل
ج ٤ ص ٢٣١

الدم

مزاجه وعناية الله تعالى به وحكمته فيه
ج ٤ ص ٢٢٦

الدنيا المذمومة

ج ١ ص ٢٩٦

الدور والتسلسل

الناس مفطورون على بطلانهما ج ١ ص ١٤٩

الدهر

ج ٤ ص ٢٦٤/٢٩٩

الدهر والزمان

الفرق بينهما ج٤ ص٢٦٤/٢٩٩

الديصانية

ج٣ ص ٤٦
و راجع المانوية

الدين

من فوائده منع الظلم وظهور النعم والامن
ج ٢ ص ٣٥٦
من فوائده التعاون والتحابب ج٢ص٣٥٨/٣٦٠

ذوو الفضل

اعرفوا لذوى الفضل فضلهم ج٤ ص٢٨٣

رب النوع

ج ٣ ص ١٨٣

ربط الحادث بالقديم

ج ٣ ص ٣١٨ ج٤ ص ٢٥٩
تفسير «رب اذلامربوب» ج ٤ ص٢٣٥

رفيعا النائينى

قبره باصفهان فى محطة الطيارات ج٣ ص٥

الروايات

تختلف الفاظها باختلاف الرواة
ج١ ص٢٥٢ ج٢ ص٢٣٥
عدم جواز الغلو فى تصحيحها و ترك المعقول بضعافها
ج ٢ ص ٣٠٥
منقولة باختلاف الالفاظ ج٣ ص ١٧٩/٢١٦
المخالفة للاجماع مردودة ج ٣ ص٢٢١
اختلاف نسخ كتب أصحاب الائمة عليهم السلام
ج ٢ ص ١٩٩
وجوه تطرق الوهم و الغلط فيها
ج١ ص٣٥٢ ج٢ ص٣٧٤
وجود المكذوب فيها قطعاً ج ٢ ص ٣٧٨

الروح البخارى

أو الحيوانى ج ٢ ص٦٧ ج٤ ص١٥٧
قل الروح من أمر ربى ج١ص٢٦٢ ج٤ ص١٥٤

الرؤيا

باب الى عالم المجردات ج١ص٢٥٧ ج٣ص٣٨

الزمان

كفر من ينتزعه من ذات الواجب قبل خلق العالم
ج ٣ ص ٢١٣
عرض هو مقدار الحركة ج٣ ص ١٤٤
الموهوم من غير منشاء انتزاع أو معه
ج ٣ ص ٣٣٩
مخلوق ج ٤ ص١٧٥

الزمان و المكان

ماهيتهما و مخلوقيتهما ج٣ ص٣٣٨
حاجبان عن الادراك ج ٤ ص٢٣٣

الزوج

اثبات الزوجين فى النبات وغيرها ج٤ ص٢٢٨

زى العلماء ج ٢ ص ٢٢٠

الستة الضرورية ج ١ ص١٨٤

السعادة و الشقاء

لا يوجبان الجبر ج٤ ص٣٧٦/٣٧٩ الى ٣٨٤
حبه تعالى أحداً وبغضه لعمله و بالعكس
ج ٤ ص ٣٧٧

سعد بن عبدالله
تضعيف حديث ملاقاته للعسكرى ج٣ ص٣٣٢
سعيد القمى (كلام القاضى)
فى تكفير من اثبت لوجود الواجب تعالى زمانا
ج٣ ص٣٣٩/٣٢٠
سليم بن قيس و ضعف كتابه
ج٢ ص٣٧٣/١٦٣
السماء
اطلاق اللفظ على عالم المجردات
ج١ ص١١٥ ج٢ص١٠٤/٧٣ ج٣ص٢٨
السير والسلوك ج١ ص٤٣٧
شكل القطاع
فى المجسطى قضية هندسية يستنبط منها أكثر من أربعمائة ألف و تسعين ألف مسئلة
ج ٢ ص ٣٦٧
الصحابة
الاصل فيهم العدالة ج٢ ص٣٩٧
صحة الاعمال و قبولها ج١ ص٣٤٠
صدر المتألهين (قده)
كلامه فى تدرج العقول الى الكمال راجع العقول
اطلاقه الملك على النفس الناطقة ج ٢ ص ٥٥
تكلفه فى تفسير كلمة ج٤ ص ١٦٩
تعمقه فى الالهيات و ايراد حديث فيه
ج ٣ ص ١٩٠
كان الناس يظنون كلام الائمة خطابياً حتى
شرح الاصول ج٣ ص٢٨٤
كلامه فى تفسير حديث الرضا (ع) فى ابطال
الرؤية على ما نقل عنه المجلسى ره ج٣ص٢٢٦
اقتباس الشراح منه و عذرهم فى الانتحال
ج١ ص٢٥٢ ج٤ ص ١٨٨
صفات الذات (باب -)
ج٣ ص ٣١٣ الى ٣٤٤
صفات الذات وصفات الفعل
كلام الكلينى غير منقول عن الامام
ج ٣ ص ٣٦٠ الى ٣٦٨
كلام صدر المتألهين ونقله المجلسى ره
ج٣ ص٣٦٦/٣٦٤/٣٦١/٢١٣
كلام ابن حزم فى الصفة ج٣ ص٣٦٦/٣١٤
الصفة بغير ما وصف به نفسه
يعنى اثبات معنى له كالجسمية والصورة واللون والكيف لا اطلاق اسم لم يرد فى القرآن فانه يجوز أن يثبت معناه ج٣ ص٢٥٩ الى ٢٨٧
الصفة فيه تعالى عين الذات
كلام صدر المتألهين ونقله المجلسى (ره)
ج٣ ص٣٢٧/٣٢٦ ج٤ ص٢١
الصمد (باب تأويل)
ج٤ ص ٧٦ الى ٨٥
الصور المثالية
تجردها ج٣ ص٥٠
الصورة
شيئية الاشياء بصورتها ج ٢ ص٣٢٦
الضروريات (اقسام) ج١ ٦٨
فى علم المنطق ج ٣ ص ٢٢٤
الطبيعة
مسخرة بأمر الله تعالى ج٣ص٣٠/٤١/٤٤/٢٣٤
ج ٤ ص٢٠٥/٢٢٩/٢٦٩
طرق تحمل الحديث
ج٢ ص٢٦١
الظاهر حجة بعد حضور وقت العمل
ج ٤ ص ٢٩ / ٤٠ / ٥٨
ظل
لكل شى ظل وهو سببه وعلته
ج١ ص ١٤٦ ج ٣ ص ١٨٣
الظلمة
حكم اعانتهم ج ٢ ص ٤١٠

الظن الاطمينانى

غيرحاصل بصدور الروايات على مايدعيه جماعة
ج٢ ص ٢٥٨/٣٧٨/٣٧٩ج٣ ص٢١٧

ثم انه ليس علماً وان سمى علماً نمنع حجية كل علم ونسلم حجية اليقين فقط

ظهور الحجة عليه السلام

كلام المحقق صدرالدين شيرازى فيه ج١ ص٤٠٠

العالم

العمل القليل منه خيرمن الكثيرمن اهل الهوى عن صدرالمتألهين ج ١ص ٢٠٦

عدمه بين الناس يوجب كونهم شراً محضا
ج ٢ ص ٧٥

الرجوع اليه على ثلثة اقسام ج ٢ ص ٤١٣

يشترط فيه الاعتقاد والايمان ج ٢ ص ١٥٩

حب الدنيا يمنع من تقليدالناس اياه
ج ٢ ص ١٨٩

معاشرة السلطان ايضاً مانع من التقليد
ج ٢ ص ١٩٣

عالم المجردات

ملكوت السموات وعالم العقول
ج١ص١٤٦/٢٥٧/٢٦٢ ج٢ ص٧٣

غاية سيرالانسان ج ١ ص ١٨٥

عبدالله بن سباء

تضعيف ما نقل من احراقه ج ٤ ص ٢٣٨

عدم الوجدان لايدل على عدم الوجود

ج ١ ص ٣٢٣ ج ٣ ص ٢٠٦/٩

العرش والكرسى

جسمانيان وروحانيان ج١ص٢٦٣ج٣ص٢٤٢

العرش والكرسى (باب-)

ج ٤ ص ١١٧

العرش والكرسى والحجب

ج ٣ ص ٢١٧/٢٣٩/٢٤١ الى ٢٤٤/٢٦٩ الى ٢٧٣/٢٨٤

ج ٤ ص ٨٦/١٠٨/١١١/١٢٠/١٢٨/١٣٥/١٣٩/١٤٢ الى ١٤٨

العرفان

من العلوم الشرعية ج ٢ ص ١٥

العزلة

ج ١ ص ١٩٥ الى ١٩٩

العقل

آيات القرآن فى مدحه ج ١ص١٠٢الى٢٥٢

دفع شبهات على كونه حجة ج١ ص٣٧٤/٣٧٥

وجوه رجحانه على الحس ج ٣ ص ٢٥٧

الفرق بينه و بين النكراء ج ١ ص ٨٠

الثواب بقدر العقل ج ١ ص ٨٩/٩٤

فضل عقل النبى على امته ج ١ ص ٩٨

جنوده ج ١ ص٢٥٤الى ٣٧٨

جوهر مستقل ج١ص٧١و١٨٢

اول ماخلق الله ج ١ ص٦٩ الى ٧٢/١٣١/١٧٥/٢٦٧/٢٦٤/٢٦٥/٤٣٤

لم يفوض اليه الامر ج ١ ص٢٥٨ ج٤ص١٨٣

راجع اول ماخلق الله

العقل العارى عن شوائب الاوهام

ج ١ ص ٢٤١ ج ٤ ص ١٧٠

العقل الفعال

ج ١ ص ٦٩

حافظ القوة العاقلة ج ١ ص ٤٠٥

العقل النظرى

مراتبها ج ١ ص ٦٨

العقول

عجزها عن ادراك حقيقةالحق ج٣ ص٢٩٧

كلام هشام بن الحكم فيها ج ٣ ص ٢٥٧

ج ٣ ص ٢٥٠/٢٥٢ ج ٤ ص ٢٥٣

تتدرج الى القوة والكمال حتى تستعد لظهور الحجة عليه السلام وتكتفى به عن تجديدظهور

ولى آخر ج ١ ص ٤٠٠/ ٤٠١/ ٤٠٢ و هو كلام صدر المتألهين

العقول العشرة

تضعيف قول المشائين ج ١ ص ٢٥٩

العلم

ذم طلبه للدنيا واعانة الظلمة ج٢ ص٩٤/٩٥
من حيث هوعلم ليس بحرام ج٢ ص٢٧/١٨٤
كل علم ممدوح اذا قارن فضائل الاخلاق ج ٢ ص ٥٤ / ٧٩
هوملكةالاجتهاد لاحفظالالفاظ ج٢ ٥٨/١٤٣
العلم و الاحساس بما مضى و ما سياتى ج٣ ص ٣١٦/٣٣٠/٣٣٣
علم الدين اهم واشرف عند الناس من علوم الدنيا ج٢ص٢٣٩
علم الدين غاية للانسان ج ٢ ص ٢٤٧
باب منه يفتح الف باب - راجع شكل القطاع

العلماء

سؤالهم والرجوع اليهم على ثلاثة وجوه ج٢ص١٧
مجالستهم وصحبتهم ج٢ص١١١الى١٣٢

علماء الاسلام

رفع الطعن من بعض اهل الحديث عليهم ج ٣ ص ٣٣٣
انتشر المذهب وغلب و بقى باستقلال العلماء ج ١ ص ٣٤٩

علوم الاسلام

ينتهى الى اميرالمؤمنين عليه السلام ج٢ ص٣٦٣ ج٤ ص١٩٤

العلوم الرياضية

التمسك بها فى علم الهيئة وتجاهل عجيب من الشارح ج١ ص ٢٦١
كلام للغزالى ج ٢ ص ٣٠٥

العلوم الطبيعية

دون شأن الانبياء ج ١ ص ٢٦٠

الترغيب فى تعليمها ج١ص٣٦١ ج ٣ ص٤٤
لم يكن القرآن نازلا لتعليمها ج ٢ ص٣٣٧
تأويل ما يوهم ذلك ج ٢ ص ٣٤١

العلوم العقلية

الترغيب فيها وذم تركها ج٢ص٣٠١
معرفتها لفهم كلام اميرالمؤمنين عليه السلام و ساير الاحاديث ج ٤ ص ٢٣٣/ ٢٣٤

العلة التامة

لاتنا فى الاختيار ج ٣ ص١٥٨/٣ ج٤ص٣٨٤
راجع حدوث العالم

العلة المعدة

راجع المعد

على بن عقبة

سهوالشارح فيه ج ٣ ص ١١٠

على بن محمد

فى صدر اسانيد الكافى ج ١ ص ٨٩/ج ٣ ص ٣٠٠ ج ٤ ص ٣٥٦

عمران بن حصين

تكلم الملائكة معه ج ١ ص ٢٠١

عمرو بن لحى

ترويجه الوثينة فى الحجاز تقليداً لاهل الشام ج ٢ ص ٣٥٣

العناصر

اختلاف الناس فى عددها ج٤ص٢٢٥

العناية

اصطلاح وضعوه بازاء القصد و العمد و الغرض فهذه فى الانسان والعناية فيه تعالى ج ١ ص ١١٢ الى ١٣٧ ج ٤ ص ٣٥٤

الغريزة والطبيعة

والفرق بينهما ج ٤ ص ٢٣٠
وقد تسمى فطنة والهاماً وجبلة

الغزالى

اعتراضات منه و اجوبة فى رؤية الله تعالى ج ٣ ص ٢٣٣

الغاية والغرض
معنى خلوفعله تعالى عن الاغراض دون الغايات
ج ٣ ص ٢٩٧/٣٥٠
الفاعل المختار
راجع القادر المختار
فتح بن يزيد الجرجاني
ج ٣ ص ١١٧/١١٨ ج ٤ ص ٣٦
الفضاء
مخلوق ، متناه ج ٣ ص ١٤٦/١٧٣/١٧٦
٢٣٩
اختلاف زرارة وهشام بن الحكم في مخلوقية الفضاء ج ٣ ص ١٧٦
فعل الله تعالى
لايقاس على فعل غيره وليس له مثال فيما لدينا
ج ٣ ص ١٠٣
الفقه
فى الحديث والروايات لا يختص بعلم الفروع
ج ٢ ص ٨٧
كلام الشيخ البهائي فى معناه ج ٢ ص ٣٣
الفلاسفة
لا يجوز متابعة الفلاسفة ولا الانبياء الذين نسخت اديانهم ج ٤ ص ٣٠٧
لايجوز خلط اصطلاحاتهم باصطلاحات الحديث
ج ٢ ص ١٠٤
الفلسفة
لا يجوز خلط اصطلاحها و اصطلاحات ساير العلوم مع اصطلاح الروايات
ج٢ ص ١٠٤ ج ٤ ص ٥٤
ليس مذهباً واحداً ج ٢ ص ١٠٤ ج ٣
ص ٣٩٣ ج ٤ر ٤١ر ٣٥٤
مخالفته للاسلام فى ثلاث مسائل
ج ٣ ص ١٢١ ج ٢ ص ٣٠٢

لايحرم تعليمها ج ٢ ص ٢٠٠
الفناء
فى اصطلاح اهل العرفان ج١ ص٢٣٦ر ٢٣٢٠ر ٣٢٣
فناء الاشياء
ج ٣ ص ١٦٢ر١٦٣ ج ٤ ص ١١ ص ٢٢
القادر المختار
ج ١ ص ٢٢١ر ٢٦٠
ج ٣ ص ٣ ر ١٥٨
ج ٤ ص ١٨٦ر ٣٥٤
يمكن أن يكون فعله دائماً ج ٤ ص ٥٤
القبلية
اقسامها وما يطلق على البارى تعالى منها
ج ٣ ص ١٧٢
القرآن
وسوسة التفكر فى وجه اعجازه ج١ ص٣٩٥
ليس متشابهاً ج ٢ ص ٧٢
هو مأخذ العبادة وحجة وان لم يرد فيه تفسير
ج ٢ ص ٨٦
لايفسر بالرأى ج ٢ ص ١٤٦
فيها ثلاث آيات منسوخة ج ٢ ر١٥٦ر٣٨٦
تأويل انه يشتمل على كل شيء ج٢ص٣٣٧ص٣٦٦
القضاء
هو العلم ولايوجب الجبر
ج ١ ص ٢٨٤ ج ٤ ص ٣٥٨ر ٣٦٤
فى امور سبعة ج٤ ص٣٤٨ر٣٤٩/٣٦٤
كيف تعلق بالشرور والمعاصى
ج ٤ ص ٣٦٥ر٣٦٧ر٣٨٨ر٣٩٠ر٣٩١
القضاة
حكم الترافع اليهم ج ٢ ص٤٠٨ر٤١٠
يشترط كونهم مجتهدين ج ٢ ص ٤١١
قوسموس (كلمة يونانية بمعنى العالم)
تحقيق الامام ابى عبدالله عليه السلام فى وجه

اطلاق هذه الكلمة على العالم لان المهتمين بالعقليات قبل عصر المأمون وهم كثيرون كانوا يعرفون اليونانية فاحتج عليه السلام بما يعرفون وكان جارود بن منذر العبدى منهم وقد اسلم فى الحديبية
ج ٣ ص ٤٢

القوة المغيرة

عند الاطباء ج ١ ص ٣٩٢

قوى النفس

ما يبقى منها فاعلة فى النوم والاغماء
ج ٤ ص ٦٤
ما يبقى منها بعد فناء البدن او فى النوم
ج ٣ ص ٢٢٦

القياس

ليس حجة فى الشرع
ج٢ ص ١٥٥ ر ٣٠٧ ر ٣١١
العلة المصرح بها والايماء ج ٢ ص ٣٢٢
التحقيق فيما يوهمان فقهاءنا تمسكوا بالقياس
ج٢ ص ٣٢٩

الكافى (ماخذ خطبته ـ)
ج ٣ ص ٢٩٥

الكرامية

مذهبهم فى الصفات ج ٣ ص ٣٢٣

الكفر

لايثبت الا بانكار اللوازم البينة للتوحيد و الرسالة ج ٣ ص ٢١٣ ر ٢٦٥ ر ٣٢٣

الكلام (علم ـ)

النهى عنه ج ٣ ص ١٩٨ / ٢٠٠
تأويل النهى عنه ج٢ ص ٣٤٧

الكمون و البروز

ج ٣ ص ٣٩٢ ج ٤ ص ٢٦٤

الكون و المكان (باب ـ)

يشتمل على ثمانية احاديث ومفادها نفى الزمان والمكان ج ٣ ص ١٤٣ـ١٨٠

اللطائف السبع

ج ٣ ص ٢٥٥

لقمان

ومدح الحكمة ج ١ ص ١٦٥ ر ١٧٦

اللوح المحفوظ ولوح المحو والاثبات

ج ٤ ص ٣٦٣
وراجع البداء

المادة

واسطة للترقى والكمال باستعدادها ج١ ص١٧٥
مخلوقة ج ٣ ص ٣ ر ص ١٥٩
راجع حدوث الاجسام

الماديون

يجعلون الناقص قبل الكامل والالهيون بالعكس
ج ١ ص ٢٥٧
الفرق بينهم و بين الالهيين فى جعلهم العالم الجسمانى اصلا . ج ٢ ص ١٣٣

المانوية و الديصانية

ج ٣ ص ٩٠ ر ٥٣ ر ٥٦ ر ٥٨ ر ٦٣ ر ٧١
اشتقاق كلمة الديصانية ج ٣ ص ٤٦

الماهية

مجعولة بالعرض
ج ٣ ص ٣٧ ر ٣٥٢
ج ٤ ص ٦ ر ٢٢٣

المجردات

اقوى فى الادراك ج ٢ ص ١٧٦ ج٣ ص ٢٣٠ ر ٢٥٢
كلما هو ابعد من التجسم كان اقوى من كل جهة
ج ٤ ص ١٠٩
تقدمها على الاجسام ج ١ ص ١٤٦ ر ٢٥٧

المجسمة
ج ٤ ص ٨٦ الى ٩٣
شبهات واجوبة ج ٣ ص ٢١٧
عدم الحكم بكفرهم ج ١ ص ٩٣
ج ٣ ص ٢١٣

محمدبن اسمعيل
الراوى عن الفضل بن شاذان ج ٢ ص ٢٠

محيى الدين بن عربى
ج ٤ ص ٥

المخلوق اجوف
ج ٣ ص ٣٥٨ ج ٤ ص ٨١

المدينة الفاضلة
ومدينة الجماعة ج ١ ص ٢٤٤

المركب
له وضع غيروضع المفردات ج ٢ ص ٢٥٢

المروءة
وانها من شرائط العدالة ج١ص٢٤٦

المزاج
وتفسير قول اميرالمؤمنين عليه السلام مؤلف بين متعادياتها به ج ٤ ص ٢٢٥

المسجد الحرام
الزيادات فيه ليست مغصوبة ج ١ ص ٣٧٦

المشاعر
تفسيرقوله عليه السلام بتشعيره المشاعرعرف ان لامشعرله ولايقال بتعليمه العلماء عرف ان لا علم له وسرذلك ج ٤ ص ٢٣٠
كلام صدرالمتألهين ونقله المجلسى رحمهماالله ج ٤ ص ٢٣٤

المشكك والمشترك
اشتباه الناس فيه ج ٤ ص ٣٩

المشيئة
ج ٣ ص ٣٥٣ الى ٣٥٥
الفرق بين المشية والارادة ج٤ص٣٥٢

المعبود (باب)
هوالمعنى والحقيقة دون اللفظ و الاسم
ج ٣ ص ١٢٦ الى ١٤٢

المعد
ج ١ ص ١٣٥و٣٨٧

المعدوم (اعادة -)
ج ٣ ص ١٦٣

مقاريض
حديث يحتمل القطع فيه القرض بالمقراض او اخراج الرجل من الجماعة ج٢ص٢٥٥

المكان
ماهيته ومخلوقيته ج ٣ ص ١٤٦
راجع الفضاء أيضاً

الملاحدة
حيلهم فى اضلال الناس ج ٣ ص ٣٩٢

الملائكة
تجسمهم اوتجردهم ج ٢ ص ١٠٢
تكلمهم مع عمران بن حصين ج١ص٢٠١

الممكن
ليس وجوده بنفسه ج ١ ص١٨٠
يحتاج فى البقاء الى العلة كما فى الحدوث
ج ٣ ص ١٠٢و١٨٧و٢٨٦
ج٤ ص٧٤و١١٨و١١٩و١٢٢و١٢٤الى٢٠٥

المنطق (علم-)
لامانع من استعمال اصطلاحاتهم ج ٣ ص٢٢٤

موجود
اطلاقه على الله تعالى ج ٤ ص ٣١٩

الموحدعاقل والملحد جاهل
ج ١ ص ٨٦ ص ٢٢٤ ج ٤ ص ٢٦٧

موسى عليه السلام
كلامه فى معرفة الرب ج ٣ ص ١٧٣

النجوم (علم -)

الصحيح منه والباطل ج ٢ ص ٢٧

مدحه ج ٢ ص ٨٣

النسبة (باب -)

يعنى انه تعالى لم يلد و لم يولد يشتمل على اربعة احاديث ج ٣ ص ١٨٠- ١٩٢

النسخ

فى اصطلاح الحديث يشمل التقييد والتخصيص ج ٢ ص ١٥٦

احكام فى النسخ ج ٢ ص ٣٨٦

نسخ الكتاب باخبار الاحاد غير معقول ج ٢ ص ٣٩٥ر ٤٠٦

النصارى

تاريخهم والاختلاف فى سنة ولادة المسيح عليه السلام ج٢ص٣٥١

النعمان ملك الحيره

تنصر وساح وترهب ج ٣ ص ٢٠٣

النفس الناطقة تجردها

ج ٣ ص ٢٣ ج ٤ ص ١٥٣

النفوس السماوية

الفرق بينها و بين النفوس الارضية ج ٣ ص ١٠٧

النمل

كلام عن الطنطاوى فيها ج ٤ ص ٤٤

النور

يطلق على النور العقلى ج ٢ ص٣٢٦

النهى عن الكلام فى الكيفية (باب -)

فيه عشرة احاديث ينهى عن التكلم فى شيىء من ذاته وصفاته فى الواقع ج ٣ ص١٩٢-٢١١

النية

ج ٢ ص ٤٢٨

حكم الضميمة ج ١ ص ٣٣٢

الواحد لايصدر عنه الا واحد

معناه ج ٣ ص١٢٣ ج ٤ ص ٢٥٣

راجع اول ماخلق الله

الواحد

الفرق بينه وبين الاحد ج ٢ ص١٤٢ ج٤ص١٦٧

الوجود

خير محض ج ١ ص ٧٥

الوجود اصيل وحقيقته واحدة وتمثيله بالتموج الذى يقال ان النور و الصوت و الكهرباء جميعها تموج يظهر بصور مختلفة ج٦ ص١٨٠ ج٣ ص٢٦٦ر٣٠٦

ليس هو مشتركاً لفظياً بل مشكك و تصوره لايستلزم تصور الواجب تعالى ج٣ ص١٠١ ج٤ ص٥٦ر٦٠

الوسائط

مؤثرة بامر الله

ج١ ص٢٥٨ر٢٨٥ ج ٣- ٢٣٢

الوسواس

فى الطهارة والنية ج ١ ص ٩٥

ولاة العدل

وجوب طاعتهم ج١ ص ٢٤٤

الوهم

يناقص العقل ج ١ ص٢٠٩- ٢١١ر٢١٤ر ٢١٩ر٣١٠ ج ٤ ص١٨٨ ص ٣٩٣

هشام بن الحكم

دفع الطعن عنه فى التجسيم وعلم الواجب تعالى ج٣ ص٢٥٧ر٢٦٥ر٢٨٨ر٣٠٠ر٣٠٤ر٣١٠ الى ٣١٢ر٣٢٩ر٣٣٧ ج ٤ ص ١٧٩

كلام عنه فى الرؤية غير منقول عن المعصوم
ج ٣ ص ٢٥٤

هشام بن سالم

قوله فى الصورة ج ٣ ص ٣٠٢

الهضم

له مراتب اربع ج١ص١٣٠

الهواء

واسطة فى الرؤية ج ٢ ص ٢٣٢

الهيولى

هى المادة

العقل الهيولانى ج١ص ٦٨

يعقوب بن اسحق الكندى

سهو الشراح فيه وحملهم اياه على ابن السكيت
ج ٣ ص ٢١٣

اليقين

معنى قولهم اذا شككت فابن على اليقين
ج ٣ ص ٣٩٤

اليمن

مدح اهل اليمن ج ٤ ص ١ ٢

انتهى